Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

begründet von Franz Diekamp, fortgeführt von Arnold Struker, herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Josef Gewieß und Univ.-Prof. Dr. Bernhard Nisters

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Halbjährlich DM 8,—

Nr. 3 — 1958 — 54. Jahrgang

Grundfragen zweier Jesusbücher. Von A. Vögtle

Bornkamm: Jesus von Nazareth (Vögtle)

Stauffer: Jesus, Gestalt und Geschichte (Vögtle)

Zur „Engel-Trinitätslehre" im Urchristentum (Fortsetzung). Von Joseph Barbel.

Dokumente religiöser Erfahrung: 1. Unbekannte Worte Jesu. 2. Joachim von Fiore. 3. Mystik des Talmud (Mohlberg)

Fragen der Theologie heute (Beumer)

Schütte: Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse (Rauscher)

Meyer: Psalterium glossatum (Eising)

Klauser: Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bamberg (Haimerl)

Ignatius von Loyola, hrsg. v. Wulf (Graber)

Pfleger: Nur das Mysterium tröstet (Beumer)

Neunheuser: Taufe und Firmung (Stommel)

Ratzinger: Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Hofmann)

Schell: Verherrlichung und Gemeinschaft (Hasenfuß)

Tauriac: Wunder in Lourdes (Lang)

Lang: Leo der Große und die Texte des Altgelasianums . . . (Stuiber)

Thibon: Nietzsche und Johannes vom Kreuz (Raitz v. Frentz)

Carl Feckes †

Bibliographie Carl Feckes

Personennachrichten

Theologische Bibliographie (Samulski)

Grundfragen zweier neuer Jesusbücher

Von A. Vögtle, Freiburg i. Br.

Die Eigenart der verfügbaren Quellen der Jesusüberlieferung läßt heute eine Darstellung des historischen Jesus bis zu einem gewissen Grade als wissenschaftliches Wagnis erscheinen. Doppelt gewagt, möchte man fast sagen, wenn solche Jesusbücher wie die beiden neu erschienenen von G. Bornkamm[1] und E. Stauffer[2] neben den Fachleuten einen weiteren Leserkreis in das mühselige und einer unreflektierten Gläubigkeit oft genug anstößige Ringen um geschichtswissenschaftlich gesicherte Ergebnisse hineinnehmen und zu einer neuen Begegnung mit dem Urheber christlichen Glaubens führen wollen. Beide Gelehrte haben es denn auch gut verstanden, den interessierten Leser lebendig anzusprechen; jeder in seiner Art: mit mehr verhaltener Kraft immer wieder von neuem den der heutigen Evangelienforschung aufgegebenen Prozeß von Kritik und Gegenkritik aufrollend, der eine; mit temperamentvollem Optimismus einen sehr differenzierten Geschichtspragmatismus rekonstruierend, der andere.

1. Die Leben-Jesu-Forschung klassischen Stils ist gescheitert. Diese Erkenntnis ist für beide Verfasser selbstverständlicher Ausgangspunkt ihres Bemühens. Dann aber trennen sich bereits ihre Wege. Eine Erneuerung der Leben-Jesu-Versuche ist nach Bornkamm „nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft als ein vergebliches Unterfangen" anzusehen (11). Er führt deshalb einleitend in das unserer Denkart fremde Geschichtsverständnis der Evangelienüberlieferung ein (11–21) und bescheidet sich damit, nach einem kompakten Überblick über Zeit und Umwelt (24–47) „das Wichtigste an historisch unanfechtbaren Notizen" zur Person und zum Lebensgang Jesu zusammenzustellen (48–57). Dann werden ausführlich Jesu Botschaft (58–140) und Weg zur Passion (141–154) zur Sprache gebracht. Auf die Behandlung der Messiasfrage (155–163), der auch einer der drei Exkurse des Anhangs gilt, folgen abschließend in einem Kapitel „Jesus Christus" wenigstens umrißhaft die Anfänge der in Auferstehung und im Auferstehungsglauben neu anhebenden Geschichte Jesu (164–175). – Demgegenüber findet sich sein Erlanger Kollege nicht ab mit einem Ende der Leben-Jesu-Versuche. Auf dem Wege der Erschließung neuer Quellen und einer Synchronisierung aller nur erreichbaren – indirekten und direkten – außerchristlichen Nachrichten mit den vier Evangelien, insbesondere auch der rechtsgeschichtlichen Durchleuchtung des Konflikts Jesu mit den jüdischen Führern anhand der früher gesammelten jüdischen Ketzergesetze (Jerusalem und Rom, Dalp-Taschenbücherei Nr. 331, 1957, 113–123), versucht Stauffer, „die gegenwärtige Krisis der biblizistischen oder psychologistischen Jesusbiographien ('Leben Jesu') zu überwinden und zu einer pragmatischen Geschichte Jesu vorzustoßen" (7–16). Unbeschadet der „traurigen Lücken" der stillen Jahre reicht die so gewonnene, weitgehendst zusammenhängende und pragmatische Darstellung der Geschichte Jesu von der wunderbaren Geburt im Jahre 7 v. Chr. bis zur Tatsache des leeren Grabes und dessen christlicher Deutung durch die Epiphanien des Auferstandenen in der Passahzeit des Jahres 32 n. Chr. (21–116), und zwar mit vielen genauen Daten zur relativen (4 Jahre öffentlicher Wirksamkeit) und absoluten Chronologie (vgl. 16–18). Die historische Gesamterscheinung Jesu manifestiert sich dem abschließend behandelten Selbstzeugnis zufolge in der Theophanieformel EGO EIMI, d. i. in der mit dem urkirchlichen Christosbegriff völlig unvereinbaren göttlichen Selbstprädikation palästinensischer Theologie und Liturgie (117–146). „Ein Stück Pionierarbeit – ein Eisbrecher, wenn man so sagen und hoffen darf", erklärt sich der Verf. selbst zur Sendung seines neuen, ungewöhnlichen Jesusbuches (8).

Beide Jesusbücher haben ihre Vorzüge. Beide führen, je von verschiedenen Zielsetzungen aus, zum gleichen Kernproblem: der Deutung des Sendungsanspruchs Jesu.

2. Stauffer geht es zunächst um „die streng positivistische Klarstellung" der „Geschichte Jesu" (12). Sein Jesusbuch demonstriert gewiß ermutigend, daß eine inten-

1. **Bornkamm,** Günther, **Jesus von Nazareth** (Urban-Bücher), Kohlhammer, Stuttgart 1956, 214 S. brosch., DM 3,60.

2. **Stauffer,** Ethelbert, **Jesus, Gestalt und Geschichte** (Dalp-Bücherei, Bd. 33), Francke, Bern 1957, 172 S. brosch., DM 2,80.

sive Zusammenschau der verfügbaren Quellen manchen Zug der ntl. Jesusüberlieferung noch mehr erhellen und geschichtswissenschaftlich bestätigen läßt, auch wenn hier verschiedene Einzelheiten mehr behauptet denn erwiesen sein dürften oder doch einer weiteren Nachprüfung bedürfen. Die Hoffnung, darüber hinaus auf zeitgeschichtlicher Grundlage zu einer regelrechten Geschichte Jesu, zu einem im einzelnen folgerichtigen Lebensablauf vorstoßen zu können, wird sich jedoch als zu kühn erweisen. Die von St. erschlossenen bzw. der Jesusforschung dienstbar gemachten außerchristlichen Nachrichten reichen nun einmal nicht entfernt hin, um die historiographischen Lücken der Evangelienüberlieferung auch nur annähernd zu schließen. Eben auch dann nicht, wenn man seine gleichzeitige Voraussetzung teilen und praktizieren könnte, daß der vierte Evangelist die synoptische Darstellung „korrigiert und integriert" (17, 56) und so Klarheit in die Chronologie der Geschichte Jesu bringe (15). Aus dem Joh.-Ev. läßt sich nach wie vor kein „Ergänzungsprogramm" (142) erkennen, das den hier entwickelten äußeren und inneren Ablauf des öffentlichen Lebens Jesu rechtfertigen oder gar weitere Versuche einer andersartigen harmonisierenden, biographie-artigen Zusammenordnung der Überlieferungsstoffe unmöglich machen könnte.

Als Beispiel diene die Rekonstruktion einer angeblich vom Frühjahr 28 bis zur Verhaftung des Täufers kurz vor dem Laubhüttenfest Herbst 30 (Joh 5) reichenden täuferzeitlichen Wirksamkeit Jesu (56—65). Während dieser Frühperiode habe Jesus, der in der Öffentlichkeit als „der Lieblingsjünger des Täufers, der erfolgreichste seiner Sendboten" galt, an dessen Bußtaufe festgehalten, zeitweise wenigstens. Für die Annahme einer gleichzeitigen Taufwirksamkeit Jesu und des Täufers kann sich St. immerhin auf Joh 3, 22. 26; 4, 1 f als joh. Ergänzung des syn. Berichts berufen (57). Ungleich fragwürdiger ist aber schon die weitere für seine Rekonstruktion wesentliche Voraussetzung, Johannes sei als Thorafanatiker aus der Qumranbewegung hervorgegangen und Jesus habe bis zu seinem öffentlichen Bruch mit der Täuferbewegung und deren Thorafrömmigkeit am Laubhüttenfest 30 inner- und außerhalb des Täuferkreises in deren Sinn gewirkt. Es soll uns hier nur interessieren, wie St. von diesen Voraussetzungen aus mit dem Evangelienstoff, speziell mit dem Joh-Ev, fertig wird. Auf den ersten Blick fällt auf, daß er dieser Frühperiode aus dem joh. „Ergänzungsprogramm" wohl das Weinwunder von Kana und die Tempelreinigung zuweist, nicht aber die nach Joh 2, 23 damals in Jerusalem geschehenen und viele zum Glauben führenden Wunder sowie das zweite Kanawunder von Joh 4, 43—54. Ferner wird in diese Frühperiode wohl das Gespräch mit der Samariterin eingeordnet, nicht aber das mit Nikodemus, obwohl dessen Gestalt belegen soll, daß die vorausgehende Tempelreinigung als Schlag gegen die hochklerikalen Kreise „alle Ernstgesinnten" auf Jesu Seite brachte, „nicht nur Männer der Priesteropposition, sondern auch Pharisäer und Thorajuristen bis tief hinein in die Reihen des Großen Synhedriums (J 3, 2; 7, 50; 19, 39)" (58). Eine überlieferungskritische Rechtfertigung dieses sonderbaren Auswahlverfahrens wird nicht angedeutet; sie ist billigerweise auch nicht zu erwarten. Nichtsdestoweniger lassen die Ausführungen des Verf. (56—63) das obwaltende Auswahlprinzip erschließen. Die Tempelreinigung läßt sich nämlich als „die zelotische Demonstration eines radikalen Täuferschülers" verstehen (58). Zu diesem passen aber noch nicht Wunder, die zum Glauben an Jesus führen (Joh 2, 23; 4, 43—54). Dementsprechend wird auch der gläubige Widerhall in Samarien abschwächend formuliert: „Überall bringt man ihm Vertrauen und Verehrung entgegen" (60). Ebenso wenig paßt die neue Tauflehre des Nikodemusgesprächs schon in diese Frühperiode, weil Jesus doch erstmals durch eine demonstrative Verführung zur Sabbatverletzung am Laubhüttenfest mit der Thorafrömmigkeit des Täufers brach, dessen Bußtaufe aufgab und eine neue Bewegung startete, „eine neue Gottesbotschaft, eine neue Religion und eine neue Moral" (63 f). Warum kann der Verf. dann aber die Begegnung „mit einer Samariterin zweifelhaften Rufes" gebrauchen, ebenso das Weinwunder, obwohl auch dieses nach Joh 2, 11 die Jünger bereits zum Glauben an die göttliche Macht und das göttliche Wesen Jesu kommen läßt? Weil diese Begebenheiten seiner neuen Auslegung zufolge verraten, daß Jesus schon damals doch nicht ganz im Thora-rigorismus des Qumranschülers Johannes aufging (63). Hier in Samarien kam „zum ersten Male das rätselhafte und vielsagende ICH BIN ES von seinen Lippen" (59). Und das Weinwunder bereitete diese Selbstinterpretation seiner späteren selbständigen Wirksamkeit vor. Jesus trug nämlich das Seine zur Feier „einer pompösen Bauernhochzeit" bei, um vor seinen Jüngern gegen den bußstrengen und lebensfeindlichen Qumrangeist zu demonstrieren. Diesen „offenbarte sich im Tun des Sohnes die Herrlichkeit des Vaters (J 1, 14). Zum ersten Male begegnete ihnen in der Gestalt Jesu der Gott des Alten Testamentes (Ps 104), der die Fülle liebt, die Schönheit, die Verschwendung, der die Frucht des Weinstocks erschaffen hat, um des Menschen Herz zu erfreuen, der mit den Menschen menschlich ist und fröhlich mit den Fröhlichen. Das Bild des Täufers versinkt. Das Bild eines neuen Menschentums steigt vor den Augen der Jünger auf, eines neuen Zeitalters, einer neuen Lebensform" (57 f). Freilich wird man sich angesichts dieser Psychologie der neuen vita Jesu nebenbei auch darüber Gedanken machen, ob dieser Jesus einigermaßen weiß, was er eigentlich will. Warum kehrt er nach dieser „Demonstration" in Kana und der anschließenden Übersiedlung nach Kapernaum doch „bald wieder" an den Jordan zurück „und taucht im Täuferkreis unter"? Warum demonstriert er dann mit der Tempelreinigung am Passah 29 sogar als „radikaler Täuferjünger", bekennt er sich auch durch die nachfolgende Tauftätigkeit zum Bußgeist seines Meisters und benötigt er gar, nach seiner Rückkehr aus Samarien nach Galiläa, zur „großen Wendung" eine angebliche Ruhepause von nicht weniger als 10 Monaten (die zwischen den Ereignissen von Joh 4, 53 f und 5, 1 ff zu postulieren sei), obwohl er doch schon zuvor in Samarien die Selbstinterpretation der mit Joh 5 beginnenden Hochperiode vorweggenommen haben soll (56—61)?

Zur Geschichte Jesu gehört nach St. ausdrücklich die authentische Selbstinterpretation Jesu, die sachlich im ANI HU kulminiere und vor dem Synedrium ihren historischen Höhepunkt erreiche. Des Verf. gesamte Konzeption des Wirkens Jesu, vor allem des die Hochperiode durchziehenden dramatischen Konflikts zwischen dem Thorabrecher Jesus und seinen Gegnern, steuert auf diese Selbstinterpretation zu. St.s Auslegung des Selbstzeugnisses Jesu mag im Endergebnis ein richtiges und wesentliches Moment im Sendungsbewußtsein Jesu treffen und einseitig überspitzt wiedergeben, kann aber als solche in der vorgetragenen Form einer kritischen Betrachtung schwerlich standhalten. Die Epiphanieformel stimmt nur deshalb scheinbar „aufs beste" mit den negativen Ergebnissen der Evangelienkritik des Verf. über das Selbstzeugnis Jesu zusammen, weil die futurischen Aussagen vom Kommen des Gottesreiches und des Menschensohnes zugunsten der „Botschaft vom Heute", vom „gegenwärtigen Filius hominis incognitus" stärkstens abgeschwächt bzw. — und hier vor allem die Nahworte — doch wohl zu generell und selbstverständlich als Produkte eines großen nachösterlichen Rejudaisierungsprozesses der Botschaft Jesu deklariert werden (117–120; 122–124). Aus diesem Prozeß erkläre sich, daß die authentischen, völlig a-messianischen Selbstpraedikationen Jesu, „der Menschensohn" und „der Sohn", in der apostolischen Verkündigung dem mit der Theophanieformel nicht zu vereinbarenden Messiasbegriff der urkirchlichen „Christologie" weichen mußten. So endet St.s „Gestalt und Geschichte" Jesu in der Feststellung einer „kerygmatischen Apostasie von der Urbotschaft Jesu", die sich in der Überlieferung des Ichwortes Mt 26, 64 geradezu erschütternd dokumentiere (144). Schwerlich denkt der Verf. daran, damit die von ihm geforderte Realtheologie aufzugeben. Er scheint vielmehr jene kerygmatische Apostasie in Kauf zu nehmen, um gerade den Grundanstoß am ntl. Kerygma, den „mythischen" Gedanken des in die Geschichte eingreifenden Gottes, radikal als Inhalt der reinsten und kühnsten Selbstaussage Jesu nachzuweisen: „⟨ICH BIN ES⟩", das bedeutet: Wo ich bin, da ist Gott, da lebt, da spricht, da liebt, da erwählt, da vergibt, da verwirft, da verstockt, da leidet, da stirbt Gott" (145).

3) Während die Gestalt Jesu und ihre Selbstinterpretation nach St. von grundlegender Bedeutung ist für die Geschichte und die einem weiteren Band vorbehaltene Botschaft Jesu, liegt Bornkamm alles daran, nach strengen überlieferungskritischen und exegetischen Maßstäben die Botschaft selbst und deren unterscheidbare Themen darzustellen und kraftvoll zu verlebendigen. Nicht als ob ihm die Gestalt Jesu gleichgültig wäre. Sein Buch bestätigt vielmehr von neuem, daß die Frage nach der Deutung der heilsgeschichtlichen Würde Jesu ein unumgängliches Grundproblem eines jeden Jesusbuches ist und ihre Beantwortung die Rekonstruktion und Interpretation der Botschaft wesentlich mitbestimmt.

Einerseits betont B. nachdrücklich, es gehöre gerade „zu der Eigenart der Botschaft und seines Tuns, daß Jesus in seinem Wort und seinem Tun aufgeht und nicht seine Würde zu einem eigenen Thema seiner Botschaft vor allem andern macht" (155); Jesus mache die Frage eines Messiasbewußtseins „gerade nicht zur Voraussetzung für das Verständnis seiner Botschaft und seines Wirkens" (55). Es gebe denn auch keinen einzigen sicheren Beweis, daß Jesus einen der von der Tradition dargebotenen messianischen Titel (Messias, Davidssohn, Menschensohn, Gottessohn) für sich selbst in Anpsruch nahm (155–163; 204–208). Die Übertragung dieser Hoheitsnamen auf Jesus, die mit dem primär durch die Erscheinungen des Auferstandenen begründeten Osterglauben (165–168) anhebe, erscheint ihm aber anderseits keineswegs als „Sündenfall des Christentums" (172). B. bestreitet nicht, „daß in allen diesen Hoheitsnamen nachwirkt und nachklingt, was uns im vorösterlichen Wort Jesu schon ständig begegnet. Verkündigung und Anspruch Jesu, daß in ihm selbst und seinem Wirken die Herrschaft Gottes anbricht und hier die Entscheidung fällt für Heil und Gericht, und damit zugleich das Besondere und Einmalige seines Verhältnisses zum Vater, das viele seiner Worte aussprechen – alles das ist in die messianischen Namen, die die Gemeinde ihm gibt, mit eingegangen" (159 f).

Gewiß ist gerade bei der Verwendung christologischer Würdenamen damit zu rechnen, daß nachösterliche Erkenntnis und Bekenntnis auf die kerygmatisch ausgerichtete Wiedergabe des vorösterlichen Jesusgeschehens und der Jesusworte einwirkten. Obwohl sich B. auch die Beantwortung der alten schwierigen Streitfrage nach einem „Messiasbewußtsein" Jesu nicht gerade leicht macht, können seine Argumentationen und Folgerungen gerade hier nicht beruhigen. Wenn man schon den Anbruch der Gottesherrschaft in der angeführten Weise mit der Person Jesu verknüpft, mit B. so stark betont, daß die Wirklichkeit Gottes und die Autorität seines Willens in Jesus in einer „Unmittelbarkeit" da ist und Ereignis wird, die im Judentum keine Entsprechung findet, des weiteren im Hinblick auf die „erstaunliche Souveränität des Lehrens und Wirkens Jesu von „dem nicht aufzulösenden Geheimnis" seiner geschichtlichen Erscheinung spricht (51–56; vgl. 156. 163), drängt sich eine doppelte Frage auf. Einmal, ob es unter dieser Voraussetzung noch sinnvoll ist, die Frage nach der Würde der Person Jesu, ihrer eschatologischen Bedeutung und Deutung als belanglos ansehen (55. 155), ja als eine im Grund falsche Fragestellung erweisen zu wollen (163). Da ferner Jesu Zeitgenossen Jahve selbst oder eine bzw. und eine von diesem unterschiedene Messiasgestalt als Heilbringer erwarteten, muß man zum anderen fragen: Konnte Jesus auf Grund des vorausgesetzten Sendungsanspruchs auf die Kategorie des Messianischen überhaupt verzichten? Konnte er die messianischen Hoffnungen seiner Tage, konkret die Frage, ob außer und nach ihm der Messias, der Menschensohn zu erwarten ist, gänzlich ignorieren oder doch völlig offenlassen? Zumal wenn gar die Messiasfrage offiziell an ihn gerichtet wurde, was man für die Synedriumsverhandlung immer noch mit guten Gründen voraussetzen darf. Gewiß macht Jesus seine Würde „nicht zu einem eigenen Thema seiner Botschaft vor allem andern". Das beweist aber noch nicht im geringsten, daß er die heilsgeschichtliche Deutung und Bedeutung seiner Person für belanglos erachtete oder daß er gar keinen Erfüller-, keinen Heilbringeranspruch erhob. Das kann sehr wohl daran liegen, daß keiner der von den verschiedenen eschatologischen Systemen gebotenen Heilbringerbegriffe, „kein Titel und Amt, welche jüdische Tradition und Erwartung bereit hielten", das „nicht aufzulösende", also originale „Geheimnis seines Wesens" erschöpfte und als Ausgangspunkt seiner Botschaft, zur Legitimation seiner Sendung geeignet war (vgl. 163). Jesus konnte in diesem Fall nicht im voraus direkt erklären: „ich bin der Messias", „ich bin der Menschensohn" usw. Er mußte vielmehr mit seinem „unableitbaren" Vollmachtsanspruch (54 f) selbst beginnen, mit seiner neuen, alarmierenden Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft in seiner Wort- und Tatverkündigung, um von hier aus das Nachdenken über seine Sendung anzuregen und die Offenbarung seiner Heilbringerwürde, seiner „Messianität" einzuleiten. Diese aus der Situation sich ergebende Problematik scheint doch zu sehr außer acht gelassen zu werden, wenn die Behandlung der Frage nach der Deutung der heilsgeschichtlichen Würde Jesu a priori auf den negativen Wahrscheinlichkeitsnachweis abzielt, die ev. Überlieferung böte keinen „sicheren Beweis" für einen Messiasanspruch Jesu, und sich in diesem Zusammenhang speziell die Diskussion des „unzweifelhaft" echten Menschensohn-Wortes Lk 12, 8 f (Mk 8, 38) in der Feststellung erschöpft, Jesus rede hier im Sinne der apokalyptischen Erwartung vom Menschensohn, ohne sich selbst als solchen zu bezeichnen oder als den zum himmlischen Weltrichter Bestimmten zu verstehen (161–163; 208).

Man darf sehr wohl mit B. voraussetzen: a) Der im Zusammenhang von Lk 12, 8 f gebrauchte Ausdruck „der Menschensohn" war den Hörern Jesu von der apokalyptischen Erwartung her verständlich, gleich wieweit hier die Entwicklung eines selbständigen Titels schon gediehen war. b) Für sich genommen nötigte dieses Logion die Hörer keineswegs dazu, den in der ersten Person von sich redenden Jesus mit dem künftigen Menschensohn zu identifizieren. c) Lk 12, 8 f gilt mit Recht den weitaus meisten Kritikern als genuines Menschensohnwort. Der nachösterliche Glaube identifizierte Jesus eindeutig mit dem Menschensohn, ließ Jesus den Ausdruck als Selbstbezeichnung gebrauchen. Er war also wohl bereit, die formale Unterscheidung zwischen „ich" und „dem Menschensohn" aufzuheben, wie die sekundäre Fassung unseres Logions Mt 10, 32 f zeigt. Er konnte aber nicht daran interessiert sein, die unterscheidende, Ausdrucksweise zu schaffen. d) Was als historisch „gesichert" gilt, in diesem Fall von der Voraussetzung her, Jesus habe darauf verzichtet, seine Sendung mittels einer Heilbringerbezeichnung der Tradition zu deuten, muß noch keineswegs den gesamten Umfang des in der Evangelienüberlieferung enthaltenen Historischen ausmachen. Trotzdem setzen wir mit B. einmal lediglich Lk 12, 8 f (Mk 3, 38), eventuell noch gleichartige futurische unpersönliche Hinweise auf den Menschensohn, als kritisch gesichertes Minimum der Redeweise des historischen Jesus vom Menschensohn voraus. Wir lassen also dahingestellt, ob Jesus je einmal im Jüngerkreis oder öffentlich, etwa vor dem Synedrium, so vom Menschensohn sprach, daß der Ausdruck als Selbstbezeichnung verstanden werden mußte.

In diesem Fall müssen wir doch wohl oder übel fragen, ob die Jünger ihren Meister richtig oder falsch verstanden, wenn die von ihnen getragene Überlieferung bar nascha bzw. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Selbstbezeichnung Jesu verstand und diese in anderen Worten und Situationen bezeugt. Die Behauptung, die Jünger hätten, zunächst etwa nur im Rahmen der nachpfingstlichen Parusieerwartung, aus Jesus eine Heilbringergestalt gemacht, die zu werden Jesus selbst nie im Sinne hatte, wird sich die Evangelienkritik doch überlegen müssen. a) Wenn das mit der Jesusüberlieferung verbundene Glaubensinteresse darin konservierend wirkte, daß es mit unserem Logion die ihm ungemäße formale Unterscheidung zwischen Jesus und dem Menschensohn weitergab, warum dann nicht auch darin, daß es Jesus in bezug auf sich selbst

vom Menschensohn sprechen läßt? Schließlich ist nächstliegend anzunehmen, daß der Meister aus seinem Jüngerkreis und seiner geschichtlichen Wirkung zu erkennen ist. b) Jesus spricht Lk 12, 8 f gewiß prophetisch von der künftigen Tätigkeit des Menschensohnes. Aber seine Beziehung zu diesem erschöpft sich gerade nicht in der Funktion eines Propheten des kommenden Menschensohnes. Denn die Entscheidungen, die hier gegenüber seiner Person (Q-Fassung), seiner Person und seinem Wort (Mk-Fassung) fallen, werden, wie auch B. erklärt, „mit erstaunlicher Gewißheit" durch den kommenden Menschensohn-Weltrichter bestätigt (163). Dieser Anspruch geht deshalb über das hinaus, was R. Otto aus einer Parallelisierung Henochs und Jesu als Sinn des Logions Lk 12. 8 erschloß: wie Henoch in seinem Predigen Funktionär des Menschensohnes, seiner Gerechtigkeit, Weisheit und Offenbarungskraft war, so ist Jesus Funktionär des Menschensohnes, der „in seinem Sinne und in seinem Namen wirkt und redet" (Reich Gottes und Menschensohn, 2. A. 1940, 178). Umgekehrt, wird man sagen müssen. Jesus erklärt den kommenden richtenden Menschensohn als s e i n e n Funktionär. Er, der gegenwärtige Jesus, ist also die eigentlich entscheidende, für Endheil und Unheil entscheidende eschatologische Mittlergestalt. Gewiß läßt Jesus die Person des richtenden Menschensohnes völlig in der Schwebe. Er sagt nicht, daß er selbst die Funktion des Menschensohnes ausüben werde. Eben das kann aber seinen guten Grund haben. Zweifellos mußte der mit unserem Logion erhobene Anspruch des hier und jetzt redenden Jesus vom Standpunkt der apokalyptischen Menschensohnerwartung als unerhört, als „durchaus ungewöhnlich" empfunden werden, wie auch W. G. Kümmel beobachtet (Verheißung und Erfüllung, 2. A. 1953, 39). Diese weiß allem nach nichts von einem echatologischen Botschafter, der im Sinne unseres Logions auf Erden wirkt, ehe der Menschensohn aus der verborgenen Welt Gottes hervortritt und in Gottes Auftrag als Endrichter fungiert. Das Logion mußte also die Frage wecken: Wer ist dieser Jesus, der den kommenden himmlischen Menschensohn-Weltrichter als seinen Gerichtsvollstrecker erklärt, so daß sich Endheil und Endunheil schon hier und jetzt am Verhalten zu seiner Person und Botschaft entscheiden? Und warum sollte Jesus nicht gerade diese Frage seiner Hörer wecken wollen, um von einer bekannten eschatologischen Mittlergestalt her auf die entscheidende, eben auch die Zukunft bestimmende Heilsbedeutung des Heute seiner Person und Verkündigung hinzuweisen, ohne dadurch seinen Heilbringerbegriff in jener Menschensohnerwartung aufgehen zu lassen? Und daß es seine besondere Bewandtnis damit hat, das Geheimnis der Sendung Jesu mit vorgegebenen Titeln der Heilserwartung zu umschreiben, dürfte die Synopse ungeachtet ihres kerygmatischen Zuwachses aus dem nachösterlichen Christusbekenntnis doch noch vielfach durchschimmern lassen. Kennt Jesus selbst nicht doch ein „Messiasgeheimnis" anderer Art (vgl. etwa Mt 11, 2—6 par; 11, 25—28 par) als das in der „theologischen Konzeption" des Mk (157 f) ausgeprägte? Und wenn die Mk-Erzählung vom caesarensischen Messiasbekenntnis schon wegen ihrer auffälligen Ortsangabe „deutlicher auf eine historische Szene" weist als andere messianische Szenen (159), wird man zum Historischen jener Szene doch wohl rechnen müssen, daß Jesus zu einem bestimmten Zeitpunkt im Jüngerkreis ausdrücklich nach der Einschätzung seiner Person fragte. Provozierte er hier gar durch seine Frage ein — zweifellos unzureichendes — Messiasbekenntnis, so tat er das nach seiner Gepflogenheit so gut wie sicher, um gleich oder bald eine weitere Auskunft folgen zu lassen, nämlich über sein Heilbringerverständnis. Warum könnte er sich hierbei nicht gar der Menschensohnbezeichnung bedient haben? Diese wirklich schwierige Frage des authentischen Umfangs und Zwecks der Redeweise Jesu vom Menschensohn muß hier freilich völlig offenbleiben. Aber wenn man auch nur Lk 12, 8 f als sicher ursprüngliches Menschensohnwort Jesu festhält, dürfte dieses immerhin ein Zweifaches bestätigen. Einmal verzichtet Jesus nicht darauf, das Geheimnis seiner Sendung mit Hilfe einer vorgegebenen Messiasbezeichnung und -vorstellung auszusprechen. Sodann verbietet uns das Logion und dessen vorauszusetzendes Verständnis, die Frage nach der heilsgeschichtlichen Würde und Bedeutung Jesu, seinem Heilbringeranspruch als belanglos zu erklären.

Für die Auslegung der Botschaft Jesu hat es freilich beachtliche Konsequenzen, wenn Jesus selbst nicht der kommende Menschensohn-Weltrichter sein wollte, wenn die „selbstverständlich-unmittelbare Art seines Lehrens und Handelns" jeden Versuch „zuschanden" macht, „aus seiner 'Messianität' ein Glaubens- und Vorstellungsgefüge zu machen, in dem seine Verkündigung, sein Wirken und seine Geschichte erst sinnvoll würden" (55 f). Diese dem Verf. so angelegene Konsequenz kommt in seiner sonst meisterlichen Darstellung der Botschaft Jesu immer wieder zum Vorschein. Naturgemäß besonders etwa bei der Behandlung des Todesleidens Jesu (141–154) und des Kapitels „Zukunft und Gegenwart" (82–87). Von einem futurischen Menschensohnwort wie Lk 12, 8 f ist daselbst überhaupt nicht die Rede. Der Sinn der Spannung zwischen dem gegenwärtigen und kommenden Gottesreich wird auf die Forderung reduziert, „mit der Zukunft zu rechnen und die Stunde zu ergreifen". „Die in rechter Weise Wartenden sind darum gerufen, den Willen Gottes jetzt mit gesammelter Kraft zu erfüllen" (87). Erschöpft sich das Kommen des Menschensohnes, des Weltenendes, des Gottesreiches im Sinne Jesu wirklich darin, daß das Heute als der Tag der Entscheidung sichtbar werden und ergriffen werden soll (84 f), daß seine Forderungen in sich selbst „die letzten Dinge" tragen, selbst an die Grenze der Welt führen (100)? Dann hätte das gesamte ntl. Kerygma, das als zentralen Inhalt die Erwartung einer streng zeitlichen zukünftigen Heilsvollendung kennt, wieder einmal die ursprüngliche Botschaft Jesu doch gründlich mißverstanden! B. schrieb sein Jesusbuch nicht ohne die bestimmte Hoffnung, „daß es an seinem Teil auch dem kirchlicher Überlieferung entfremdeten Leser zu einer neuen, ursprünglichen Begegnung mit Jesu Gestalt und Botschaft verhelfen möchte" (6). Der Gedanke an ein annehmbares Christusbekenntnis, wie es S. 173 abschließend als gut existentiale urchristliche Interpretation des Phänomens Jesus von Nazareth formuliert wird, dürfte denn auch dem kritischen Bemühen des Verf.s um den Sinn der Gestalt und Botschaft Jesu unverkennbare Grenzen gesetzt haben.

Zur „Engel-Trinitätslehre" im Urchristentum

(Fortsetzung)

Von Joseph B a r b e l CSSR, Kloster Geistingen, Hennef (Sieg)

4. Über die Beziehungen zwischen Trinitäts- und Engellehre veröffentlichte J. D a n i é l o u einen umfangreichen Aufsatz[12]. Er greift zum großen Teil das bekannte Material auf. Seine These faßt er in die Worte, daß die Benutzung von Kategorien, die dem Wortschatz der Engellehre entlehnt sind, die gewöhnliche Form der judenchristlichen Trinitätstheologie darstelle.

Als Quelle für die Anschauungsweise bezeichnet er zunächst den Engel Jahves, scheidet dann aber sofort die zahlreichen Vätertexte aus, welche sich mit den alttestamentlichen Gotteserscheinungen befassen, weil sich in ihnen kein eigentlicher judenchristlicher Einfluß verrate. Als zweite Quelle nennt er die Entwicklung der Engellehre im Spätjudentum, die den Engeln immer mehr eigentlich göttliche Aufgaben zuwies und einzelne aus ihnen, wie Michael und

[12] J. D a n i é l o u, Trinité et Angélologie dans la théologie judéo-chrétienne: RechSciencRel 45 (1957) 5—41. Vergl. jetzt: J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, o. O. (Tournai) o. J. (1958) S. 167—198.

Gabriel, stark heraushob. Endlich nennt er als Quelle die Entwicklung der Engellehre im hellenistischen Judentum, schon in der LXX und besonders bei Philo, bei dem sich der Gedanke einer Verwandtschaft zwischen dem obersten Logos als erstem Engel und den andern untergeordneten Logoi-Angeloi entfaltet, der besonders seinen Einfluß auf Origenes und die Arianer ausgeübt habe.

Daniélou ist der Überzeugung, der Gebrauch des angelologischen Wortschatzes bedinge nicht, daß Christus oder der Geist von Natur aus Engel seien. Man müsse die semitische Kategorie beachten, die im Hintergrund dieses Ausdrucks stehe. Der Begriff Engel habe eine wesentlich konkrete Bedeutung und bezeichne ein übernatürliches Wesen, das sich offenbart. Die Natur dieses übernatürlichen Wesens werde nicht bestimmt durch den Ausdruck, sondern durch den Textzusammenhang. Der Ausdruck diene als semitische Form der Bezeichnung des Wortes und des Geistes als geistiger Substanzen, als „Personen". Der Begriff Person werde erst später in die Theologie eingeführt. Engel sei sein altertümliches Gleichwort.

Natürlich sieht auch Daniélou, daß der aus „apokalyptischen Spekulationen" stammende Ausdruck Engel für das Gebiet der Trinität voller Zweideutigkeiten ist. Manchmal sei es unmöglich zu unterscheiden, ob es sich um eine göttliche Person oder um einen eigentlichen Engel handle. Weiterhin sei es unbestreitbar, daß diese Ausdrucksweise eine unterordnende Tendenz einschließe, und schließlich würden von manchen Irrlehrern Wort und Geist den Engeln im eigentlichen Sinne gleichgestellt. Aus diesen Gründen habe sich ein schnelles Verschwinden dieser ersten Form trinitarischer Theologie ergeben (5–7).

In die Beziehungen zwischen Dreifaltigkeit und Engellehre packt D. so ziemlich sämtliche Texte hinein, die den Christos Angelos angehen, mit Ausnahme der ausgeklammerten Väterdeutung der Theophanien. Das ist sein gutes Recht, aber sehr viele Texte geben für die eigentliche Trinitätslehre nichts ab, sondern nur für die Entwicklung der Christologie. Im einzelnen versucht D. alle Themen um die Engelchristologie und Engeltrinitätslehre auf judenchristlichen Einfluß zurückzuführen. Vor allem zu dieser seiner eigentlichen These wären einige kritische Bemerkungen anzubringen.

In dem Engel des Herrn, der bei Hermas mit göttlichen Funktionen bekleidet erscheint, sieht D. eine Verlängerung apokalyptischer Anschauungen. Gerade für die doch entscheidende Gestalt des Christus gibt es aber in dem als Beweis angeführten 1. Henoch keine Parallele. Mir erscheint es auch fraglich, ob die auf sein hohes Wesen hindeutende Kolossalgestalt des Engels judenchristliches Eigengut ist. Und sollte nicht die Engelgestalt bei Hermas aus der christlichen Deutung der alttestamentlichen Gotteserscheinungen zu erklären sein? Wahrscheinlich ist es auch nicht statthaft, die hohen Funktionen, die Hermas seinem Engel gibt, so eindeutig im Sinne der heutigen Theologie zu fassen, wie es Daniélou tut.

Auch für die Vorstellung von den sieben Engeln ist judenchristlicher Einfluß nicht klar festzustellen. Wie will man diesen Einfluß für die Siebenengelanschauung der Predigt „Von den Dreierlei Früchten des Geistlichen Lebens" mit ihrer ganz offenbar häretischen Christusgestalt nachweisen? Über eine ebionitische Beeinflussung wird sich vielleicht reden lassen, obschon auch das bei einem solch primitiven Geist kaum sicherzustellen sein wird. (Übrigens stammt die Ausgabe von Reitzenstein, und nicht von Koch, der einen Aufsatz über die Schrift herausgegeben hat.) Es ist auch nicht sicher, daß der Sohn bei Hermas Michael genannt wird. Jedenfalls hat Daniélou die Gründe, die gegen eine Identifikation sprechen, nicht entkräftet. Er beruft sich auf jüdische Überlieferungen, nach denen Michael das Haupt der Erzengel und der Fürst der himmlischen Heerscharen wäre. Wenn man aber nur noch sechs Engel kannte und ihr Haupt das Verbum geworden war, so sei es normal gewesen, daß der Name Michael als Name des Hauptes der Engel dem Verbum beigelegt worden sei. Doch ist ein „sicherer Beweis dafür, daß Michael als der vornehmste in jüdischen Siebenerreihen von Engeln auftritt, so daß die andern schließlich sein Gefolge wären, nicht erbracht. Er ist auch nicht durch den Christus-Engel völlig verdrängt worden, da sein Name sich weiter findet in Texten, in denen der Christusengel die vornehmste Stellung einnimmt" (Barbel S. 233). Eine Übertragung des Titels Archistrategos auf Christus kann genauso gut auf eine messianische Deutung von Jos 5,14 zurückzuführen sein, wobei jede Beeinflussung durch die Michaelvorstellung ausgeschlossen erscheint (ebd. S. 234 f.).

Daniélou findet eine „Assimilation" Michaels mit dem Verbum im slavischen 2. Henoch. Der Text lautet nach der Übersetzung Vaillants: „Et le Seigneur, de sa propre bouche, m'appela: ‚Courage, Hénoch, n'aie pas peur... et tiens-toi devant ma face à jamais.' Et Michel, le grand archange du Seigneur, me releva et me conduisit devant la face du Seigneur... Et les Glorieux (du Seigneur) s'inclinèrent et dirent: Qu'il monte. (Et) le Seigneur dit à Michel: ‚Prends Hénoch, et dépouille-le des (vêtements) terrestres, et oins-le de la bonne huile, et revêts- le des vêtements de gloire" (9, Vaillant 12, 11–16. S. 25, Abschnitt 2). In zwei Zügen sieht D. eine „allusion" auf das Verbum hin. In der Himmelfahrt des Isaias hätten wir eine ähnliche Szene, hier nehme aber das Verbum die Stellung Michaels bei Henoch ein: er stärkt den Seher und führt ihn vor das Angesicht Gottes. Aber woraus schließt Daniélou, daß der Führerengel in der „Himmelfahrt" der Sohn Gottes sei? Es trifft auch nicht zu, daß die Beschreibung Michaels im 2. Henoch an die des Sohnes Gottes im Hirten des Hermas erinnere. Denn daß Michael Engel des Herrn heißt, ist nichts Besonderes. Daß er „kolossal" sei, steht nicht im Text, sondern nur: Michael, der große Erzengel, was sich gar nicht auf die Größe seiner Erscheinung zu beziehen braucht. Und daß er „Michael" heiße, ist eine Unterstellung der schon abgewiesenen Identifikation. Daß eine gewisse Gleichheit der Funktionen besteht, die aber längst nicht so umfassend ist, wie bei Hermas, reicht für sich allein als Beweis nicht aus.

Auch die Berufung Daniélous auf das Testamentum Dan führt nicht weiter. Es heißt hier: „Nahet euch Gott und dem Engel, der für euch bittet; denn dieser ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen zum Frieden Israels" (Dan 6,2 Kautzsch, Pseudoepigraphen S. 485). D. rückt diesen Text an einen anderen aus dem Testament Levi heran, in dem gesagt wird: „Ich bin der Engel, der das Geschlecht Israels losbittet, daß er sie nicht völlig zertrete, denn jeder böse Geist stürmt gegen sie an. Und hierauf ward ich wach und pries den Höchsten und den Engel, der das Geschlecht Israels und alle Gerechten losbittet" (Test. Levi 5,6 ebd. S. 466 f.). D. sieht in dem Engel dieses letzten Textes den Erzengel Michael, der für das Volk Israel eintrete. Das kann sein, obschon es nicht dasteht. Im Testamentum Dan aber trete der Engel nicht nur für Israel ein, er werde zum Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 3,5), und er verteidige nicht Israel gegen seine Feinde, sondern sein Kampf richte sich gegen die „Feinde des Reiches". Bei Dan heißt es nun tatsächlich: „Gegen das Reich des Feindes wird er sich stellen. Deshalb bemüht sich der Feind, alle, die den Herrn anrufen, zu Fall zu bringen." Aber sofort anschließend steht Israel wieder völlig im Mittelpunkt: es ist Israel, das an den Tag der Erwartung glaubt, Israels Feinde sind die Feinde des Reiches, Israel soll gerettet werden: „Denn er weiß, daß an dem Tage, an welchen Israel glaubt, das Reich des Feindes ein Ende haben wird. Der Engel des Friedens selbst wird Israel stärken, daß

es nicht in das äußerste Übel hineingerät" (ebd.). Was bleibt da von den Interpretationen Daniélous übrig?

Aber auch mit seiner Deutung der offensichtlich häretischen Engelchristologie der Ebioniten hat Daniélou nicht mehr Glück. Weder Tertullian noch Epiphanius sprechen von Michael. Für Epiphanius unterstellt D. das einfach. Er meint, die ebionitsche Fassung des Gedankens beruhe nicht auf dem Thema der sieben Erzengel, sondern auf dem der 70 Völkerengel. Er beruft sich auf die Recognitionen, in denen es heißt: „Es gibt einen Engel für jedes Volk, dem von Gott die Sorge für dieses Volk anvertraut ist. Obwohl dieser Engel von jenen, denen er vorsteht, Gott genannt wird, so gibt er sich, wenn er erscheint und darüber befragt wird, doch nicht ein solches Zeugnis. Denn der höchste Gott, der allein alle Gewalt in Händen hält, hat die Völker der Erde in 72 Teile geteilt, und er hat als Herrscher über sie die Engel aufgestellt. Einem von ihnen, der unter den Erzengeln der Größte war, ist durch Los die Sorge für diejenigen zugefallen, die vor allen andern die Verehrung des höchsten Gottes und das Wissen über ihn empfangen haben" (2, 1 PG 1268 C–1269 A). Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Engel der Juden Michael heißt, obschon es nicht hier steht. Jedenfalls wird im Fortgang dieses Abschnittes Christus von „Michael" klar abgesetzt: „Der Gott der Herrscher aber ist Christus, der auch aller Richter ist. In Wahrheit können weder die Engel, noch die Menschen, noch irgendein Geschöpf Götter sein, da sie als geschaffene und veränderliche Wesen der Herrschaft unterstellt sind, und zwar sowohl die Engel, die nicht waren und jetzt sind, als auch die Menschen als sterbliche (Wesen) und überhaupt jedes Geschöpft, da es aufgelöst werden kann, und zwar nur von dem, der es geschaffen hat. Und deshalb ist der in Wahrheit Gott, der nicht nur aus sich selbst lebt, sondern auch andern das Leben mitteilt, das er ihnen auch, wenn er es will, wegnehmen kann" (Recognitiones 2, 42 PG 1, 1269 AB). Nirgends läßt sich hier eine Annäherung des Christus an die Engel feststellen, auch nicht an Michael, falls von ihm die Rede sein sollte.

D. meint nun, in den Klementinischen Homilien sei die „assimilation" zwischen Christus und Michael noch klarer ausgedrückt. Der von ihm angezogene Text lautet: „Nach der Zahl der Söhne Israels, die siebzig betrug, als sie in Ägypten einzogen, umschrieb dieser Vater durch siebzig Sprachen die Grenzen der Völker. Seinem Sohn, der auch „Herr" genannt wird und der den Himmel und die Erde geordnet hat, gab er die Hebräer zum Anteil und bestimmte, daß er Gott der Götter sein sollte. Von allen genannten Göttern gingen für ihren Anteil Gesetze aus (d. h. für alle übrigen Völker). In gleicher Weise ging auch von dem Sohne, dem Herrn aller Dinge, das Gesetz aus, das bei den Hebräern gilt." (Hom 18, 4, 3 f. GCS 243, 7–14 REHM.) Diese Darstellung in den Homilien wird Simon in den Mund gelegt. Petrus widerspricht ihr kräftig. Sie ist typisch häretisch, besonders in den auf die angeführten Sätze folgenden Ausführungen, in denen der Gott der Juden als Sohn des höchsten Gottes erscheint, dessen Sohn dann wiederum Jesus ist. Von Michael ist keine Spur vorhanden. Um so unbegreiflicher erscheint mir die Schlußfolgerung Daniélous: „Un rapprochement de ce texte (aus den Homilien) et du précédent montre que pour l auteur le Fils de Dieu est Michel, le premier des anges, comme notait Epiphane" (16). Das klementinische Schrifttum ist sehr stark von jüdischen Gedanken getragen, aber die Trinitätslehre ist sonst in keiner Weise von angelologischen Motiven bestimmt. Man müßte schon einen klaren Text mit solchen Motiven nachweisen, um die vorliegenden Stellen in der Weise auszudeuten, wie es Werner und Schoeps und jetzt auch Daniélou tun. Zusammenfassend wäre hier zu sagen, daß die Engelchristologie, soweit sie feststellbar ist, sich nicht auf die Ebioniten beschränkt. Es ist auch in unserem speziellen Fall, außer durch die bis jetzt alleinstehenden Texte aus Tertullian und Epiphanius, eine Engelchristologie der Ebioniten nicht festzustellen, ganz abgesehen von einem ursprünglichen judenchristlichen, christologischen oder gar triniatrischen Engelschema.

Daniélou bemerkt weiter (S. 17), daß ich nicht genügend unterschieden hätte zwischen einer „assimilation" Gabriels und des Heiligen Geistes und der besonderen Rolle, die Gabriel als Vertreter des Christus bei der Verkündigung spielt. Er selbst stellt die Dreifaltigkeitslehre in den Vordergrund. Bei mir ging es zunächst um Christologie und deshalb auch um die Rolle Gabriels bei der Menschwerdung. Auf die Möglichkeit einer „assimilation" Gabriels mit dem Heiligen Geist habe ich durch einen Hinweis auf die Zusammenstellung bei Tisserant in seiner Ausgabe der „Himmelfahrt" (S. 13–15) hingewiesen (Christos Angelos S. 206). Weiter ist dann die „Himmelfahrt" im Zusammenhang mit der Engeltrinitätslehre ausgiebig behandelt worden (ebd. S. 273–275), weil sich hier ein von Engelmotiven beeinflußtes und stark subordinatianisch bestimmtes trinitarisches Denken kundgab. Auf eine „assimilation" des Engels des Heiligen Geistes mit Gabriel wurde allerdings weiter kein Wert gelegt, weil sie sich für die „Himmelfahrt" nicht eigentlich beweisen läßt. Gabriel wird in ihr niemals genannt. Schon aus dem Grund kann man von einer eigentlichen Gleichsetzung nicht sprechen. Zwar rechnete auch Tisserant mit der Möglichkeit, daß manchmal mit dem Engel des Heiligen Geistes Gabriel gemeint sein könnte (3, 16; 9, 4 und sogar 11, 33), aber eine unbedingte, durchgehende Identifikation läßt sich nicht beweisen. Die einzige Stelle, in welcher der Engel des Geistes eine Aufgabe übernimmt, die im Neuen Testament dem Engel der Verkündigung zukommen könnte, der dann aber weder im Neuen Testament noch in der „Himmelfahrt" als Gabriel gekennzeichnet ist, darf man vielleicht im folgenden Textstück sehen: „Und der Engel des Geistes erschien in dieser Welt, und daraufhin schickte Joseph Maria nicht weg, sondern behielt sie bei sich" (11, 3). Aber von hier aus läßt sich eine „assimilation" des Engel Gabriel und des Engel des Heiligen Geistes höchstens konstruieren, aber nicht beweisen.

Daniélou meint nun, mit einer Stelle aus dem Zweiten Henoch beweisen zu können, daß es sich in der „Himmelfahrt" um die Verchristlichung eines ursprünglich jüdischen Gabrielmotivs handle. Der Text lautet in der Übersetzung Vaillants: „Et le Seigneur m'envoya un des ses Glorieux, Gabriel, et celui-ci me dit: ‚Courage, Hénoch, n'aie pas peur; lève-toi, (et) va avec moi, et tiens-toi devant la face du Seigneur à jamais.' Et je lui répondis et dis: 'Hélas, (mon) seigneur, mon âme s'est retirée de moi, de crainte; (et) appelle à moi les hommes qui m'ont amenés jusqu'à ce lieu, parce qu'en eux j'avais confiance et avec eux j'irai devant la face du Seigneur.' Et Gabriel m'enleva, comme une feuille enlevée par le vent, et il me traîna et me plaça devant la face du Seigneur. Et je vis le Seigneur, sa face puissante et (très) glorieuse et terrible . . . Et le Seigneur, de sa propre bouche, m'appela: 'Courage, Hénoch, n'aie pas peur; lève-toi et tiens-toi devant ma face à jamais" (9 S. 23–25). Gabriel übernimmt hier zwar die einführende Funktion des Engel des Geistes der „Himmelfahrt", aber er ist nur „un de ces glorieux", und der Text weist nicht die relativ trinitarische Form auf wie in der „Himmelfahrt". Aus dem Text der „Himmelfahrt" ergibt sich, daß der Engel des Geistes seinen Platz zur Linken des Herrn hat. Im Zweiten Henoch aber heißt es: „Et le Seigneur m'appela, et il me plaça à sa gauche plus près que Gabriel, et j'adorais le Seigneur" (11 S. 29). Das bedeutet also, daß Henoch dem Herrn nähergerückt ist als Gabriel. Daniélou entscheidet sich allerdings für eine von Vaillant (S. 29 A. 3) angeführte Variante, nach der es heißt: „. . . près de Gabriel". Aus der

größeren Nähe des Henoch zu Gott in der von Vaillant aufgenommenen Textform ist damit eine Nähe zu Gabriel geworden, der selbst dem Herrn nähergestellt ist als Henoch. Aber selbst wenn man den Text so auffassen wollte, wozu eine Möglichkeit durchaus besteht, so bleibt ihm doch in seinem ganzen Zusammenhang nichts eigentlich Pneumatologisches aufgeprägt, abgesehen davon, daß der relative trinitarische Zusammenhang der „Himmelfahrt" völlig fehlt.

Daß es daneben ein Motiv gibt, bei dem der Logos die Gestalt des Gabriel annimmt, läßt sich m. E. nur aus typisch gnostischen Texten nachweisen, nicht z. B. aus den sibyllinischen Orakeln, wie Daniélou meint. Der entscheidende Textteil ist zu übersetzen: „Zuerst nun zeigt Gabriel seine gewaltige, heilige Gestalt", und nicht, wie Dan. übersetzt: „D'abord il s'est manifesté en Gabriel dans une forme pure et puissante" (S. 22). Weshalb Schmidt lobend erwähnt wird, der doch ganz anderen Anschauungen huldigt, ist unverständlich. Mit den weiteren Ausführungen Daniélous über Israel als Name des Logos, in denen er „Spuren von Engeltiteln" zu finden meint, vermag ich nichts anzufangen (23–26).

Anders verhält es sich mit den Lobpreisengeln (26–34). Im Ganzen bringt D. dieselben Texte wie Kretschmar, und in etwa sieht er mit Kr. in dem Lobpreisengelmotiv die ursprüngliche judenchristliche Trinitätsauffassung. Die Parallelen bei Philon werden als interessant bezeichnet, und es wird auch als sicher angenommen, daß es sich hier um parallele Spekulationen handelt. In dem Hebräer, den Origenes als Gewährsmann anführt, glaubt D. einen Judenchristen sehen zu dürfen, weil Origenes Philon niemals als Hebräer bezeichnet und weil dieser Hebräer die beiden Seraphim mit dem Eingeborenen und dem Heiligen Geist gleichsetzt, was nur auf christlichem Boden möglich sei. Das ist eine Einschätzung, die stimmen kann, aber nicht notwendig ist. Die Umstellung kann genauso gut das Werk des Origenes sein. Möglich bleibt, daß ein in der philonischen Tradition beheimateter Jude den Origenes auf diesen Gedanken brachte. Denn eine eigentlich jüdische Tradition läßt sich für dieses Motiv nicht nachweisen.

Von neuem stellt sich das Problem der Abhängigkeit von Philon bei einem Text aus dem Römerbriefkommentar des Origenes. In dem für die Bundeslade bestimmten Aufsatz mit den beiden Cherubim, der sogenannten Sühnestätte, sieht Origenes die Menschheit Christi. Für die beiden Cherubim stellt er sich die Frage nach ihrem Symbolgehalt: „Cuius ergo formam duo ista cherubin habere existimanda sunt?". Und er fährt fort: „Cherubim bedeutet: Fülle des Wissens. Wo aber finden wir die Fülle des Wissens, wenn nicht in dem, von dem der Apostel gesagt hat, daß in ihm alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind? Der Apostel sagt das vom Worte Gottes. Aber auch vom Heiligen Geiste schreibt er ähnliches mit den Worten: Uns aber hat Gott sich geoffenbart durch seinen Geist; denn der Geist erforscht alles, selbst die Tiefen der Gottheit" (Comment. in ep. ad Rom. 3 PG 14, 943 BC). Anschließend erklärt Origenes, daß die beiden Cherubim auf der Sühnestätte die Einwohnung des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes in der Seele Christi bezeichneten. Die Bundeslade selbst kann den Leib Christi bedeuten oder „auch die himmlischen Kräfte, die gleicherweise fähig sind, das Wort Gottes und den Heiligen Geist aufzunehmen, aber unter Voranstellung der Seele Jesu, durch deren Vermittlung sie die Wohltat der göttlichen Gnade empfangen" (Ebd. 949 B)[13]. Eine eigentliche Gleichsetzung zwischen den beiden Cherubim und dem Logos und dem Geist liegt hier nicht vor. Deshalb habe ich den Text früher nicht berücksichtigt. Die Überlegenheit des Wortes Gottes und des Heiligen Geistes über die himmlischen Kräfte tritt sogar deutlich heraus. Basilius macht sich auch nicht, wie Daniélou zu unterstellen scheint, die Auslegung des Origenes zu eigen. Er meint nur, daß Origenes, trotz einiger nicht ganz gesunder Begriffe über den Hl. Geist, doch fromme Ausdrücke der Überlieferung weitergibt, und es scheint ihm dabei, wenn er wörtlich zitiert, vor allem auf den Ausdruck Theotes anzukommen (De Spiritu Sancto 73 PG 32, 204 A-C). Die Abhängigkeit des Origenes von Philon liegt bei dieser Ausdeutung klar zutage. Für unseren Zusammenhang aber schaltet der Text auch heute noch aus.

In einem hier einschlägigen Abschnitt aus dem Erweis der Apostolischen Verkündung des Irenäus muß der Text nach einem Hinweis von Lanne auf die neue englische Übersetzung des Erweises lauten: „Und ihre Mächte (wörtlich: ihre Macht), die des Wortes und der Weisheit., die Cherubim und Seraphim genannt werden, preisen Gott mit unaufhördlichem Lobgesang." Die übrigen Übersetzungen unterstellen vom Wort und dem Heiligen Geist abhängige, aber von ihnen unterschiedene Kräfte, die auch Cherubim und Seraphim genannt werden, während die Kräfte (wörtlich: die Kraft!) in der neuen Übersetzung mit dem Wort und dem Geist identisch sind[14]. Wort und Geist sind demnach hier Cherubim und Seraphim. Die Verwandtschaft dieser Ausführungen mit einem ähnlichen Text aus der Ascensio Isaiae wird durch diesen neuen Übersetzungsvorschlag noch mehr unterstrichen. Allerdings ist es schwer, die Lehre des Irenäus über die Dreifaltigkeit vor allem in seiner Hauptschrift, welche die vorliegende Deutung nicht kennt, damit zu vereinbaren. Was die hier erneut auftauchende Frage nach der Herkunft dieses Motivs angeht, so ist sicher, daß Origenes die Himmelfahrt des Isaias gekannt hat (Vgl. Christos Angelos S. 273 A. 394). Origenes hat aber auch sicher Philon gekannt. Für Irenäus läßt sich philonischer Einfluß nicht nachweisen. Vielleicht hängt er eher von einer Darstellung wie der der Ascensio ab. Philon bleibt aber für die ganze Denkweise das älteste bekannte Vorbild. Die Unterschiede zwischen Philon und Origenes sollen damit nicht verwischt werden. In jedem Fall kann es sich nur um eine Übersetzung philonischer Gedanken ins Christliche handeln, nicht um eine einfache Übernahme.

Weiterhin glaubt Daniélou nachweisen zu können, daß die Theologie des Heiligen Geistes sich gelegentlich die Ausdrucksmittel der essenischen Lehre von den beiden Geistern nutzbar machte (34–39). Es mag unerörtert bleiben, ob diese Lehre ursprünglich essenisch ist. Die entsprechenden Texte aus der altchristlichen Literatur sind öfters zusammengestellt worden[15]. Einige essenische und judenchristliche Texte kommen hinzu (Daniélou S. 135 f.). Aber sie sind nirgends trinitarisch bestimmt, sondern eher dualistisch, außer, wie Daniélou meint, im Hirten des Hermas. D. sucht zuerst gegen Audet nachzuweisen, daß der Geist bei Hermas eine Person sei. Er verweist auf Mand. 5, 1, 2, wo dem „Heiligen Geist, der in dir wohnt", der „Böse Geist" gegenübergestellt wird. 5, 1, 3 wird gesagt: „Der Kyrios wohnt in der Geduld und der Teufel im Zorn." Damit soll die Gleichung: Heiliger Geist = Herr ausgedrückt sein, gegen die Audet sich wendet. Das wäre dann wohl, wenn die Begründung stimmt, eine Art „Geistchristologie". Ein anderer Text des Hirten spricht von dem, der die Seele bewegt, in verschiedenen Titeln. Er heißt Gott, göttlicher Geist, Engel des prophetischen Geistes und Herr. D. sieht nun gerade in dem Ausdruck Engel einen Beweis dafür,

[13] Vgl. auch J. Scherer, Le commentaire d'Origène sur Romains, III, 5—V, 7. Le Caire 1955. S. 217 f.

[14] J. P. Smith, St. Irenaeus Proof of the apostolic Preaching (ACW 16), London 1952, S. 54.

[15] Vgl. F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster i. W. 1918, S. 126 f. und Barbel, S. 189 f.

daß es sich um eine besondere Person handelt: „Une fois de plus le mot ange nous apparaît comme l'expression technique, emprunté au judaisme, pour désigner les personnes divines" (37). Nun sind aber die Ausdrücke Gott und Kyrios, wenn sie alle derselben „Person" gelten, was bei Hermas sehr schwer festzustellen ist, zum mindesten ebenso sehr geeignet, die Persönlichkeit des Geistes zu betonen, so daß der Nachdruck auch hier keineswegs auf der Bezeichnung Engel zu beruhen braucht.

Daß in der Himmelfahrt des Isaias der „Engel des Geistes" die zweite Person der Trinität bezeichnet, ist wohl nur ein Versehen, es muß dritte Person heißen (37). Aber für Hermas beweist das nichts, da das Motiv der „Himmelfahrt" bei ihm völlig fehlt. Aus dem von uns aus gesehen dogmatisch sehr anspruchslosen Hermas läßt sich für den Heiligen Geist als dritte Person der Dreifaltigkeit kaum etwas herausholen, am ehesten noch etwas wie eine Geistchristologie.

Auch eine letzte Ausführung D.s trägt zur Begründung seiner These eigentlich nichts bei. Es gibt eine Überlieferung im Spätjudentum und auch in manchen christlichen Schriften, nach der Engel den Tempel bewacht und ihn bei der Zerstörung durch Titus verlassen hätten (39—41). In einem Text des Testamentum Benjamin tritt der Heilige Geist an die Stelle des Tempelengels, der sich dann auch nach dem Zerreißen des Tempelvorhanges vom Tempel trennte und sich wie Feuer auf die Heidenvölker herabließ (9, 4). An die Stelle des Engels sei hier in einem christlichen Zusammenhang der Heilige Geist getreten, und die Anspielung auf Pfingsten liege auf der Hand. Aber der Geist wird in diesem von D. für christlich gehaltenen Text nicht als Engel bezeichnet. Und handelt es sich in den jüdischen und christlichen Texten nicht um eine Mehrzahl von Engeln? Der auch herangezogene Text der Didaskalie lautet in der Übersetzung von Achelis-Flemming: „Da er nun sein Volk verlassen, auch den Tempel ihm wüst gelassen hatte, der Vorhang zerissen und von ihm (seinem Volke) der Heilige Geist genommen und ihn auf die Gläubigen aus den Heidenvölkern herabgesandt hat, wie er es durch Joel gesagt hat: Ich werde von meinem Geist ausgießen auf alles Fleisch" (2, 28). Ein Zusammenhang zwischen dem Heiligen Geist und dem Tempelengel besteht hier überhaupt nicht. Auch nicht bei Tertullian.

Daniélou meint, daß die ebionitischen Kategorien von derselben Art seien wie die orthodoxen judenchristlichen. Die Theologie aber sei verschieden. Die ebionitische Lehre bleibe christlich gefärbte jüdische Lehre. Sie sei keinesfalls trinitarisch. Christus sei in ihr nicht Gott. Die Lehre des Hermas und die der Ascensio sei dagegen eine christliche Lehre, die jüdische Kategorien benutze. Ähnlich wie Eunomios ein Neuplatoniker sei, der sich christlicher Ausdrücke bediene, während Gregor von Nyssa ein Christ sei, der neuplatonische Kategorien in seinen Dienst nähme. Das klingt als Theorie sehr schön. Nur ist der Beweis dafür, daß es sich bei den christlichen Schriftstellern um jüdische Kategorien handelt, nicht erbracht. Dafür sind die Bedenken, die wir bei jedem Motiv anbringen mußten, denn doch zu zahlreich. Daß es eine möglicherweise von Philon übernommene, angelologischen Elementen verhaftete ältere Ausdrucksform der Trinität gab, soll selbstverständlich nicht bestritten werden. Daß sie völlig unzureichend ist und dem Arianismus vorarbeitete, ist nicht ausreichend unterstrichen worden. Für den engeren Bereich der Christologie scheint mir die Bedeutung des Angelostitel in der Behandlung der alttestamentlichen Gotteserscheinung auch nicht deutlich genug gesehen zu sein. Und gar nicht berücksichtigt sind die triadischen Stellen des Neuen Testamentes und der apostolischen Väter, die mehr Anspruch darauf haben, die christliche Trinitätslehre in ihren Anfängen auszudrücken, als das vielberufene Engelschema, das es zu einer bestimmten Zeit auch gegeben hat, das aber keinen Anspruch darauf erheben kann, die älteste judenchristliche Ausdrucksform der christlichen Dreifaltigkeitslehre zu sein.

Dokumente religiöser Erfahrung. Eine Schriftenreihe herausgegeben von Alfons **Rosenberg** (Otto W. Barth-Verlag, München-Planegg).

Es war hohe Zeit, daß neben dem Zufluß östlicher religiöser Weisheit, wie ihn uns der Rascher-Verlag in Zürich und der O. W. Barth-Verlag in München-Planegg immer wieder in so dankenswerter Weise zuführten, nun auch wertvolle echte Quellen westlicher religiöser Erfahrung: jüdische und christliche, erschlossen wurden. Das ist Alfons Rosenberg zu danken, der es in unübertrefflicher Weise unternommen hat, die Sammlung „Dokumente religiöser Erfahrung" zu steuern. Schon das Äußere der Bändchen: der Schnitt (Taschenformat) und die äußere Aufmachung (blauer Grund mit symbolischen Zeichnungen) fallen ins Auge und locken zur Lektüre. — Die drei ersten Bändchen sind: (1) „Unbekannte Worte Jesu" (1954: 140 Stück), dazu zwei Hymnen aus den apokryphen Johannes- und Thomas-Akten; voraus eine Einleitung und als Beschluß ein Nachwort (insgesamt 74 Seiten). Dazu noch drei Übersichten: die Überlieferer der apokryphen Worte Jesu (S. 75/7); Wissenschaftliche Textausgaben (S. 78); die Quellen der Worte (S. 79/82). — (2) „Joachim von Fiore. Das Reich des heiligen Geistes" (1955) mit einer sehr gepflegten Einleitung (S. 7/69) von Alfons Rosenberg (Der prophetische Abt Joachim von Fiore; Das Leben Joachims von Fiore; Joachims Lehre; Das Jahr des Heils 1260; Die geistesgeschichtliche Nachwirkung Joachims; Zu den Texten). Folgen (S. 73—148) „Texte aus den Werken Joachims von Fiore" (übersetzt von Frau Prof. Dr. Rosa Birchler) und Anmerkungen (S. 149/152). — (3) „Mystik des Talmud" (1955). Nach einer Einleitung (S. 7/22) über den „Talmud, seine Geschichte und Bedeutung" folgen (S. 31—129) Texte aus dem babylonischen Talmud: die Traumlehre u. a. über den Sabbath, Gebet, Messias, Heilige und Märtyrer, Engel und Dämonen, Mann und Weib . . ., Sprüche der Väter, Weisheiten, mit je einer kurzen Einführung. Dann (S. 130/1) „Stellennachweis der Texte", (S. 132/4) Erklärung hebräischer Worte.

Die Einleitung des zweiten Bändchens zu den Texten des geheimnisvollen Abtes Joachim ist wohl die beste und trotz ihrer Kürze eindringlichste Schau seiner Bedeutung. Rosenberg versteht es, z. B. den mittelalterlichen Symbolismus von Hildegard von Bingen an verständlich zu machen. Seine Linie ergänzend möchte ich an Newmans Wahlspruch: „Ex umbris et imaginibus in veritatem" erinnern. So liest man auch mit besonderer Erbauung, daß die Glaubwürdigkeit Joachims dadurch erhöht wird, wenn man erfährt, „daß seine prophetische Erkenntnis nicht als Frucht seiner natürlichen Begabung auf dem Nährboden der Ratio gewachsen ist, sondern vielmehr eine gnadenhafte Folge des Gebetes war. Dazu die beherzigenswerte praktische Anweisung, die Rosenberg aus der Beschreibung Joachims, auf welche Weise in ihm das Charisma der Einsicht aufbrach, für den ableitet, der über seine persönliche Erfahrung hinaus das gleiche Ziel ersehnt: ‚durch eine ‚Stillegung' der Ratio einerseits und durch die Aktivierung des Atems des Leibes (Singen) und des Atems der Seele (Beten) andererseits wird die Voraussetzung geschaffen, daß das Pneuma unmittelbar in den Grund der Seele zu wirken vermag und in einem Zeugungsakt (denn der Geist ist samenhaft männlich, wie die Seele empfänglich weiblich ist) dort jene Erleuchtung hervorruft, deren die diskursiven Verstandeskräfte nur auf dem Umweg über den erleuchteten Nous teilhaftig werden können." Gedankendicht und formschön schildert Rosenberg die geistesgeschichtliche Nachwirkung Joachims, wie sein Name ungeachtet aller theologischen Kritik zur Fahne wurde für die, denen die Wiederherstellung der Kirche am Herzen

lag, und für andere: die Franziskanerspiritualen, Dante, Arnald von Villanova, Paracelsus, Cola di Rienzi, Savanorola, die Rosenkreuzer (Valentin Andreae und sein Lehrer Bezold), Campanella, Michael Maier, Robert Fludd, Jakob Böhme, Luther, Lessing, Schelling, Franz von Baader, Sailer, Görres, Rudolf Steiner, Wassily Kandinsky, C. G. Jung, L. Ziegler. — Die Einleitungen führen nicht nur an die Texte heran, sie werten sie auch in einer so anziehenden Weise, daß man sie fast lieber liest als die Texte selber.

Beim dritten Bändchen „Die Mystik des Talmud" spürt man, daß Rosenberg sich auf seinem ureigensten Gebiete bewegt. Man muß ihm dafür dankbar sein, daß er nicht nur dem ganzen Bändchen, sondern auch jedem Kapitel eine Einführung voranschickt, die uns das Riesenwerk des Talmud auszugsweise näher bringt.

Rosenbergs „Dokumente religiöser Erfahrung" sind überdies ein praktisches Beispiel dafür, wie man den akademischen Unterricht, der sich mehr und mehr auf das Niveau der Methoden einer Mittelschule senkt, heben und beleben könnte: durch Texte und nochmals Texte und fachmännische Interpretation.

Roma. L. C. Mohlberg OSB.

Fragen der Theologie heute. Herausgegeben von J. Feiner, J. Trütsch und F. Böckle, Professoren des Priesterseminars St. Luzi in Chur. Einsiedeln—Zürich—Köln (1957), Benziger-Verlag, gr. 8°, 588 S. Ln. DM 26,80.

„In einer Zeit des Überganges und tiefgreifender Umbrüche, wie es die unsrige ist, kann es nicht ausbleiben, daß auch in der Theologie der Boden aufgebrochen wird und überall sich neues Leben regt. Die geistigen Bewegungen unserer Zeit in Kirche und Welt haben in der Theologie neue Fragen aufgeworfen, haben manche überkommene Auffassung in Frage gestellt und zwangen zu neuem Durchdenken alter Probleme". Mit diesen programmatischen Worten beginnt die Einleitung des vorliegenden, von Schweizer Theologen herausgegebenen Sammelwerkes (allerdings mit namhafter Unterstützung „aus dem Reich"). Ein wichtiges Anliegen wird darin aufgegriffen, das um so schwieriger ist, je mehr auch die der katholischen Theologie immanente Traditionsgebundenheit anerkannt und bewußt bleibt. Über den Zweck äußert sich dasselbe Vorwort: „Es soll damit unmittelbar nicht der weiteren Forschung gedient, sondern den in der Seelsorge tätigen Geistlichen und theologisch interessierten Laien eine Orientierung über Ergebnisse und Richtungen des zeitgenössischen theologischen Denkens und Forschens geboten und eine Überschau über den Stand wichtigster Fragen und Probleme ermöglicht werden, welche die Theologie heute beschäftigen und deren Kenntnis nicht ohne Einfluß auf Verkündigung und Seelsorge sein dürfte." Auch das kann man nur bejahen, jedoch wiederum nur unter einer Voraussetzung, daß nämlich die theologische Forschungsarbeit mindestens zu einer gewissen Reife gelangt ist. Andernfalls würde mehr Schaden als Nutzen gestiftet.

Wir nennen zunächst die einzelnen Arbeiten. Aus der Fundamentaltheologie: H. Fries, Mythos und Offenbarung (11—43); J. Trütsch, Glaube und Erkenntnis (45—68); J. R. Geiselmann, Die Tradition (69—108); J. Schildenberger, Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift (109—121); J. Schildenberger, Altes Testament (123—148); R. Schnackenburg, Neues Testament (149—173); O. Karrer, Apostolische Nachfolge und Primat (175—206). Aus der Dogmatik: K. Rahner, Natur und Gnade (209—230); J. Feiner, Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen (231—263); A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie (265—299); A. Müller, Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie (301—317); O. Semmelroth, Um die Einheit des Kirchenbegriffes (319—335); Th. Sartory, Kirche und Kirchen (337—377); H. Schillebeekx, Sakramente als Organe der Gottesbegegnung (379—401); H. U. von Balthasar, Eschatologie (403—421). Endlich aus der praktischen Theologie: F. Böckle, Bestrebungen in der Moraltheologie (425—446); A.-F. Utz, Theologie und Sozialwissenschaften (447—462); E. Haensli, Verkündigung heute aus lebendigen theologischen Einsichten (463—484); F. Hofmann, Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung (485—517); A. Sustar, Der Laie in der Kirche (519—548); J. David, Theologie der irdischen Wirklichkeiten (549—567). Am Schlusse eines jeden Beitrages finden sich knapp gehaltene Literaturübersichten, bei denen indes gelegentlich ein etwas weiter gesteckter Rahmen wünschenswert wäre.

Die gebotene Auswahl der Themen ist, wie man sieht, wirklich sehr reich. Wir können hier leider nicht auf alle eingehen. Dem Zweck eines solchen Sammelwerkes entsprechen wohl am besten die Arbeiten, die sich mit Forschungsberichten begnügen, dann aber in gründlicher Sachkenntnis und angemessener Kritik vorgehen, so besonders die von Böckle, Grillmeier und Schnackenburg. Auch durch die von A. Müller gegebene Einführung in die Mariologie heute erhält man ein klares Bild; nur wird u. E. der Platz von Cl. Dillenschneider nicht richtig bestimmt, der vor allem zwischen Extremen in der Marienkunde vermitteln will, wie es auch dessen neueste Schrift, die Müller noch nicht erwähnt, deutlich macht: Le principe premier d'une théologie mariale organique, Orientations (Paris 1955). Die Studien von Fries, K. Rahner und Semmelroth befriedigen nicht im gleichen Maße, weil sie sich mehr oder weniger auf die Zusammenfassung eigener, bereits früher gewonnener Ergebnisse beschränken und eine Bezugnahme auf andere Fragestellungen und Lösungsversuche vermissen lassen. Schwer ist es, dem gerecht zu werden, was von Balthasar über seinen Gegenstand zu sagen weiß; einerseits wird die gesamte Problematik der Eschatologie aufgerissen und insbesondere deren christologischer Aspekt herausgestellt, was sonst recht selten geschieht, anderseits ist mit den vielfältigen, beinahe verwirrenden Andeutungen kaum dem angesprochenen Leserkreis gedient, der eher die Ausführung einzelner bedeutsamer und schwieriger Punkte erwarten wird. Trütsch sammelt zwar mit allem Scharfsinn die Einwände gegen die traditionelle Art der Apologetik, bringt aber dazu nicht den notwendigen Ausgleich durch neue gesicherte Erkenntnisse. Großes Interesse wird der Beitrag von Sartory (O.S.B., Schriftleiter der Una-Sancta-Rundbriefe) beanspruchen dürfen; er verfolgt sein Thema mit theologischer Exaktheit und ökumenischem Weitblick, belastet sich jedoch, anscheinend unnötigerweise, mit einem „mehrschichtigen" Kirchenbegriff, gegen den wir schon anderswo Bedenken erhoben haben (Tr ThZ 65 [1956] 93—102: Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff) und dessen Traditionsgemäßheit wohl noch immer fraglich bleibt. Einen in jeder Hinsicht ausgezeichneten Eindruck hinterläßt der Aufsatz von Feiner; ein heikles Gebiet, das der menschlichen Urgeschichte mit den angrenzenden Problemen der Exegese und der Theologie, wird mit größter Umsicht und wohltuender Klarheit behandelt.

So ließe sich noch manches an Gutem und hie und da auch an weniger Gutem hervorheben. Eine objektive Kritik muß schließlich beachten, daß die „Fragen der Theologie heute" immer neu gestellt werden und nicht auf einmal endgültig beantwortet werden können.

Frankfurt/Main. Johannes Beumer S.J.

Schütte, Johannes, P. Dr. SVD, **Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse.** Versuch einer missionarischen Deutung. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte. Études et Documents Missionnaires. Mission Studies and Documents. Veröffentlichungen des internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Herausgegeben von Prof. Dr. Thomas Ohm OSB unter Mitarbeit von Prof. Dr. Max Bierbaum und P. Dr. Benno Biermann OP, Heft 21.) Münster, Aschendorff, 1957, XLI und 394 S. mit 48 Abb., kart. DM 29,50.

Die vorliegende missionswissenschaftliche Abhandlung hat den Mut, der harten Gegenwart ins Auge zu sehen und ein Problem aufzugreifen, das zu den traurigsten und rätsel-

haftesten der ganzen Missionsgeschichte gehört. Was hier geboten wird, ist butigste und nüchternste Wirklichkeit. P. Schütte, lange Jahre hindurch aktiver Missionar in China – seine führende Rolle bestätigen die zahlreichen Karikaturen über ihn in den chinesischen Zeitungen –, vertraut mit der Sprache, bewandert in Missionsvergangenheit und Gegenwart, benutzt die Zeit seiner harten Gefangenschaft, um mit Kommunisten aller Bildungsgrade ins persönliche Gespräch zu kommen und ihre Einstellung zu sondieren. Der Verfasser studiert an Hand von Karikaturen und Zeitungsartikeln, Reden und amtlichen Erlassen, welches Bild sich der heutige Kommunismus in China von Missionar und Kirche macht. Er behandelt die Einzelgebiete, wie Religion und Kirche, Mission im allgemeinen, Missionsziel, Missionsträger, Missionsmethode. Zuerst wird jeweils das Urteil und die Sicht der kommunistischen chinesischen Presse über die Einzelgebiete dargelegt. Alle wirklichen oder vermeintlichen Mißgriffe der Mission werden in diabolischer Raffiniertheit aufgespürt und ebenso diabolisch gedeutet und dann dem urteilsunfähigen Leser dargeboten bzw. ihm so lange vorgesagt, bis jede andere Auffassung erstickt. Es wird zielbewußt jenes Bild von Kirche und Mission gezeichnet, das der chinesische Kommunismus braucht, und das so entstandene Zerrbild wird nun mit scheinbar echten Belegen aus der Missionsvergangenheit unterbaut. So entsteht ein vernichtendes Bild von der Missionstätigkeit, ein Zerrbild – aber auch ein Zerrbild hat noch einen wahren Grundzug. Und hierin liegt wohl die Bedeutung dieses Werkes: der V. unterzieht das so entstandene Zerrbild einer Kritik und untersucht, was in der kommunistischen Anklage berechtigt und was Lüge und tendenziöse Propaganda ist. Es sind von der Mission Fehler gemacht worden: zu starke Gebundenheit an nationale und kulturelle Gesichtspunkte, ungenügende Überprüfung der Bekehrungsmotive (Prozeß- und Reis-Christen); oder man lese etwa S. 106–161: Mission als Imperialismus, „ungleiche Verträge", „Missionszwischenfälle", „Missionssonderrechte", man lese, was es mit der Besetzung Kiautschous durch das kaiserliche Deutschland auf sich hatte, und ihre Zusammenhänge mit „dem so lang ersehnten" Grund und ‚Zwischenfall' (Wilhelm II.) – es handelte sich um die Ermordung der Steyler Missionare Henle und Nies ... Aber der chinesischen kommunistischen Presse geht es nicht um die geschichtliche Wahrheit, sondern um den Vollzug des längst beschlossenen Gerichtes eines grundsätzlich atheistischen Systems über Mission und Kirche. Wer das Buch liest, läßt sich nicht mehr von Schlagworten wie ‚Religionsfreiheit' blenden. Welche Kritiklosigkeit wird doch beim Leser dieser Hetzartikel vorausgesetzt, zumal dort, wo es sich um die karitative und missionsärztliche Tätigkeit der Kirche handelt! Der Wert dieses Buches liegt einmal in der offenen und unwiderleglichen Darstellung der kommunistischen Methode, sodann in der ehrlichen Selbstkritik. Die Missionsarbeit benötigt keine Vorrechte, bedarf keinerlei einseitiger Vergünstigungen, sie braucht ehrliche Partnerschaft und Freiheit mehr als materielle Unterstützungen seitens der Regierungen. Sie muß sich ins Volk einpflanzen, muß von der Seele und den Söhnen und der Kultur eines Volkes getragen werden, sie darf nicht ausländisch und fremd bleiben, sondern muß chinesische oder afrikanische katholische Kirche werden. Auch die Missionen in Afrika geht dieses Buch an. Denn was heute in China geschieht, kann morgen in Afrika eintreten. Uns scheint, diese Vorgänge in China seien eine Mahnung für andere Missionsgebiete. Möge das Buch ernst genommen werden!

Trier. Frid. Rauscher, W.V.

Meyer, P. Wendelin O.F.M.: **Psalterium glossatum.** Geschichts- und literarkritische Untersuchung eines handschriftlichen Psalmenkommentars des 14. Jahrhunderts. XIII und 49 Seiten mit 5 Handschriftentafeln. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer (Rhld.). Auslieferung: P. Wendelin Meyer, Münster Westf., Hörsterpl. 5. DM 5,—.

Der durch viele Veröffentlichungen religiös-aszetischen Inhalts wohlverdiente Verfasser legt hier eine wissenschaftliche Arbeit vor, die vielseitigen Interesses sicher sein darf. Für die mittelalterliche Ordensgeschichte fällt neues Licht auf den Guardian von Görlitz in der sächsischen Ordensprovinz der Franziskaner, fr. Johannes von Sommerfeld. Wir lernen ferner zwei Bibliothekskataloge des erwähnten Klosters von 1348 und 1462 kennen, wozu M. eine mühsame Bestimmung der erwähnten Werke unternimmt. Sein eigentliches Forschen gilt aber dem in diesen Katalogen erwähnten Psalterium glossatum, das in seiner handschriftlichen Überlieferung untersucht und als Werk des Johannes von Sommerfeld bestimmt wird. Facsimile-Beispiele der Handschriften sind beigefügt. Aus dieser Schrift ist die Erklärung zu Ps 2 und 21 (22) voll abgedruckt. Mit weiteren vier Psalmenerklärungen des Joh. v. S. werden wir teilweise bekannt, wo es darum geht, die Eigenart seiner Deutung herauszuarbeiten. Deren Herkunft wird durch einen Vergleich des Psalterium glossatum mit Petrus Lombardus und der Glossa ordinaria geklärt. Den Exegeten interessiert natürlich vor allem das Psalmenverständnis des mittelalterlichen Guardians, worin man als Erbe der Väter geradezu ein christliches Eigenleben des Psalters in unkomplizierter Harmonie mit der Liturgie der Kirche und dem Frömmigkeitsleben der Orden findet. In dieser Hinsicht könnte man es sogar bedauern, daß M. nicht mehr Texte geboten hat oder daß es keine Textausgabe des Pl. gloss. gibt. Jedenfalls muß man anerkennen, daß P. Wendelin Meyer auf wenigen Seiten seiner Untersuchung nach allen Seiten hin klärend einen so immensen Gelehrtenfleiß investiert hat.

Münster. H. Eising.

Klauser, Renate, **Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bamberg.** (Historischer Verein Bamberg, Festgabe aus Anlaß des Jubiläums „950 Jahre Bistum Bamberg 1007—1957"), Selbstverlag des Historischen Vereins, Bamberg 1957 (gleichzeitig unbebildert im 95. Bericht des Historischen Vereins Bamberg mit gleicher Paginierung), 211 S. mit 16 Tafeln, DM 6,80.

Eine sinnige Jubiläumsgabe hat der historische Verein Bamberg zum 950. Geburtstag seines Bistums ausersehen. Die Verehrung des Bistumspatrone Heinrich und Kunigunde im Mittelalter ist Gegenstand des auch in seiner äußeren Gestaltung weihevollen Buches. Diese Würzburger Dissertation erweist sich aber auch als gediegene wissenschaftliche Arbeit. Unter Heranziehung zahlreicher Handschriften, vieler gedruckter Quellen und einer umfangreichen Literatur ist ein Thema behandelt, das den Historiker ebenso anruft wie den Theologen und Philologen. In zielsicherer Linienführung wird eine Analyse mittelalterlicher Hagiographie geboten, die legendarische Verklärung des historischen Bildes des Kaiserpaares aufgezeigt und den verschiedenen Auffassungen nachgegangen, die den Kult bestimmten. Dabei werden, ohne nur irgendwie die klare Durchdringung des mit dem Thema gegebenen Stoffes zu belasten, die großen zeit- und ideengeschichtlichen Zusammenhänge erarbeitet. Diese Ausweitung, die schon wertvoll ist für die Geschichte der Heiligenverehrung als solcher, läßt den Kult dieses besonders qualifizierten Heiligenpaares gerade auch in geistesgeschichtlicher Hinsicht bedeutsam erscheinen. Wir haben es nicht nur mit einer sehr lebendigen Ausprägung mittelalterlicher Frömmigkeit, nicht nur mit einem Sektor mittelalterlicher Geschichte zu tun. Eine Manifestation dessen, was das Wesen des Mittelalters ausmacht, der Verbundenheit von Welt und Überwelt, tritt uns mit solchem Kult entgegen.

Schon beim ersten Durchblättern spürt man den Reichtum der hier aufgegriffenen und erörterten Probleme. Es ist das große Verdienst vorliegender Arbeit, daß sie sich mit allen tangierenden Problemen in behutsamer Erwägung der durch die neueste Literatur gewonnenen Ergebnisse auseinandersetzt. Schon die Themenstellung verrät ihre Problematik. Es liegt ihr der Begriff Sakrallandschaft zugrunde, wie wir ihn den Veröffentlichungen von G. Schreiber verdanken. Das kultische Empfinden einer bestimmten Landschaft wird näher ins Auge gefaßt, eben des Bistums Bamberg. Eine eigene Untersuchung über den Kult der beiden Heiligen in den andern deutschen Bistümern behält sich Vf.in vor, gibt aber bereits einen kleinen Exkurs (171–180).

Der erste Teil verfolgt den Weg Heinrichs und Kunigundens zur Kanonisation über Herrscherlob und Totenklagen, über liturgische Verehrung und Spontan-Heiligung (22—68). Die von der Vf.in so bezeichneten „Stufen" geben ein lebendiges Bild von dem Ansteigen der Verehrung des Kaisers. Während zur Lebenszeit die ihm dargebrachte Herrscherverehrung durchaus in den gewohnten Bahnen ging, läßt sich unmittelbar nach seinem Tod im Jahre 1024 eine nicht geringe Akzentverschiebung wahrnehmen. In Totenklagen kommt der Glaube an den sakralen Charakter zum Ausdruck, den man nun dem toten Herrscher beizulegen begann, dem im Dom befindlichen Herrscherleichnam, dessen Besitz man dem einer Reliquie, eines Heiltums, gleichwertig erachtete. Diese bald einsetzende Vergeistlichung bzw. Verkirchlichung des Andenkens des Kaisers äußerte sich auch im liturgischen Bereich, der ja die volksfrommen Regungen im Mittelalter aufgefangen hat und in seiner damaligen freien Entfaltung am echtesten widerspiegelt. Es ist besonders bemerkenswert, daß die Missa specialis Heinrici imperatoris sich in drei verschiedenen Handschriften findet, die alle noch dem 11. Jh. angehören. Und schon aus dem Jahre 1124 sind fromme Stiftungen für das Seelenheil des Kaisers bekannt (36 f). Das Bestreben, eine Würde, die den lebenden Herrscher auszeichnete, die sakrale Ausnahmestellung, auf den Toten zu übertragen, um diese Würde zu erhalten, wird sodann als Ausgangspunkt für die spontane Volksheiligung angenommen (39). Aus der Canonisatio per viam cultus, aus der Volkskanonisation des Herrschers entsprang der Kult des heiligen Kaisers, von der Kirche legalisiert und gesteuert. Aber es mußte noch ein anderes Moment hinzukommen, um die Verehrung des toten Herrschers weit über das gewöhnliche Maß hinaus zu steigern, ein Element, das ihr auch ständig neue Nahrung zu geben vermochte und schließlich sogar die Unterstützung und Bestätigung des Kultes durch die höchste kirchliche Autorität erlangen konnte. Der für diesen Fall besonders charakteristische Ausgangspunkt ist politische Ideologie (42 ff, 48 ff). Die großen Ziele des Bistumsgründers, die Bamberg-Idee Heinrichs, die Absicht, einen geistigen und politischen Mittelpunkt des Reiches zu schaffen, die Erinnerung an Bambergs höchste Blüte in dem Jahrhundert von seiner Gründung (1007) bis zum Tod seines größten Bischofs, Ottos I. (1139), sollten in der Zeit der Auseinandersetzung mit dem Reformpapsttum lebendig erhalten werden durch den in die Transzendenz erhobenen Kaiser. In der Erfassung dieser Probleme und in der Darstellung der großen geschichtlichen Linien kamen der Vf.in gründliche Publikationen der neuesten Zeit, nicht zuletzt solche ihres Mentors O. Meyer, zugute. Die im 12. Jahrhundert sehr gesteigerte Verehrung Heinrichs, seine Kanonisation in diesem Jahrhundert (1146), dem sogenannten staufischen, nicht ohne Zutun des ersten Herrschers aus dem staufischen Hause, König Konrads III., wird unter Hinweis auf nur zu deutliche Parallelen überzeugend als Antwort des Kaisertums auf den erhöhten Herrschafts- und Heiligkeitsanspruch des Papsttums betrachtet. Es sollte nach der gregorianischen Erhebung des Papsttums ein Jahrhundert heiliger Herrscher folgen (48 ff). Bei der Kaiserin kann von einer spontanen Heiligung keine Rede sein. Ihr Kult bleibt vor der Kanonisation ganz unbedeutend. Die Vorstellung vom heiligen Herrscher und Hüter der Bamberg-Idee war primär mit der Gestalt des Kaisers verbunden (35, 42 u. 47). In Weiterführung der Gedankengänge, die bereits zur Kanonisation des Kaisers beigetragen hatten, erfolgte dann ein gutes halbes Jahrhundert später (1200) die Heiligsprechung der Kaiserin. Ihr Kult erwächst notwendig empfundener Ergänzung der Heinrichsverehrung (59 ff, 170). Aber der Hauptinhalt des Kunigunden-Kultes ist nicht die heilige Kaiserin, sondern das der Volksfrömmigkeit näher liegende, in der Heiligsprechungsurkunde u. a. bezeichnete ethisch-religiöse Motiv, nämlich die aus der Kinderlosigkeit der Ehe erschlossene Jungfräulichkeit (66 f).

Nicht minder als der erste beweist der zweite Teil (69—169), daß die Beschäftigung mit der mittelalterlichen Frömmigkeitsgeschichte, speziell mit den mittelalterlichen Heiligenkulten, ein wichtiges Mittel ist zur Erkenntnis mittelalterlichen Geistes. Mit der gleichen philologischen Akribie und historischen Zuverlässigkeit wie im ersten Teil und mit einem guten theologischen Einfühlungsvermögen zeigt Vf.in die Verehrung Heinrichs und Kunigundens in Bamberg von der Kanonisation bis zum Ende des Mittelalters auf, nämlich den Kultniederschlag in der lateinischen und deutschen Literatur des Mittelalters, im Patrozinienwesen und in der Liturgie. Sehr bald nach der Legalisierung des Kultes bzw. während derselben nahm sich die literarische Welt der neuen Heiligen an und trug zu ihrer Verehrung bei. Wir werden mit den überlieferten Viten, Legenden und Predigten bekannt gemacht. Wir sehen, wie sich reale Züge immer mehr mit legendarischem Beiwerk mischen, von ihm umrankt und stellenweise überwuchert werden. Vf.in nimmt in ruhiger Abwägung und mit besonnenem Urteil Stellung zur mittelalterlichen Legendenbildung allgemein und gibt dabei Einblicke in die Wesenheit des mittelalterlichen Geschichtsbildes. Der Autor bietet mit der legendarischen Verklärung der historischen Persönlichkeit lediglich das Geschichtsbild seiner Zeit. Sie erfolgt keineswegs bewußt. Wir vernehmen mit besonderer Genugtuung die Warnung, den Charakter mittelalterlicher Hagiographie und damit eines bedeutenden Teils der Historiographie in der Weise zu verkennen, daß man an sie den strengen Maßstab einer wirklichkeitsgetreuen Biographie anlegen wollte. Mit dem zeitlichen Abstand vom realen Geschehen wächst die Legendenbildung. Neben den literargeschichtlich-formalen Ergebnissen interessiert vor allem, was Vf.in in diesem Abschnitt über den Kultwandel zu sagen hat. In der weiteren Kultentfaltung mußten die politischen Motive bei ihrer zeitlichen Bedingtheit mehr und mehr den ethisch-religiösen weichen. Der Zeitgeist hat den Kunigunden-Kult neu geformt. Die im Hochmittelalter, seit dem 12. Jahrhundert, aufblühende Marienverehrung hatte ihre Rückwirkung auf den Kult der weiblichen Heiligen, deren Ideal in den meisten Fällen die Jungfräulichkeit war. Marianische Züge wurden in das Kunigundenbild hineingelegt. Mit dieser Wandlung des Kultbildes, mit dieser Marienähnlichkeit wird das allmähliche Übergewicht des Kunigunden-Kultes über den Heinrichs-Kult begründet (108, 125 u. ö.). Gerade die Patrozinienfrömmigkeit und die liturgischen Zeugnisse sprechen dafür. Mit diesen beiden Gebieten, Patrozinienfrömmigkeit und Liturgie, die in den beiden folgenden Abschnitten behandelt werden, haben wir besonders lebendige Ausdrucksformen der mittelalterlichen Frömmigkeit vor uns. Die Patrozinienfrömmigkeit läßt uns zusammen mit andern Äußerungen des volksfrommen Glaubens, nämlich mit dem Benefizienwesen und mit der Reliquienverehrung, sozusagen eine dingliche Seite des Heinrichs- und Kunigunden-Kultes erkennen. Der Zeit entsprechend, in dem starken Streben nach Heilssicherheit nahm der Kult vielfach sehr materielle Formen an (131—141).

Dem wertvollen Buche möge die ihm gebührende Verbreitung beschieden sein! Für ähnliche Arbeiten ist es als vorbildlich zu bezeichnen. Personen-, Orts- und Sachregister könnten nicht nur die Benutzung erleichtern, sondern auch die Fülle des Dargebotenen noch veranschaulichen.

Dillingen a. d. Donau. Franz Xaver Haimerl.

Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, 1559—1596. Herausgegeben von Friedrich Wulf unter Mitarbeit von Hugo Rahner, Hubert Becher, Hans Wolter, Josef Stierli, Adolf Haas, Heinrich Bacht, Lambert Classen, Karl Rahner. Echter-Verlag Würzburg 1956, 408 S., Ganzleinen DM 19,80.

Das vorliegende Buch, das die geistliche Gestalt des hl. Ignatius, seine Frömmigkeit und die Geistlichen Übungen behandelt, ist, wie im Vorwort betont wird, keine Festschrift im üblichen Sinn des Wortes zum 400. Todestag des Heiligen, sondern es ist mehr ein Rechenschaftsbericht über den heutigen Stand der Ignatiusforschung. Damit werden

manche Fehlurteile stillschweigend korrigiert, die auch auf katholischer Seite bis in unsere Tage herein ausgesprochen worden sind. Das „Kalkül", das „Um-zu" in Person" (so Josef Bernhart) erweist sich bei näherer Betrachtung als echteste „Mystik des Dienstes" (S. 175), und vielleicht ist die Formel „contemplativus in actione" (S. 158) die beste Charakterisierung des hl. Ignatius. Diese Tiefenschau des Heiligen wird erreicht durch eine glückliche Verbindung von historischer und theologischer Methode. Obwohl auf der einen Seite viele Elemente der ignatianischen Spiritualität (wie bisher schon) auf die Devotio moderna und die mittelalterliche Mystik und in manchen Punkten völlig neu auf die damals immer noch fortlebende Kreuzzugsfrömmigkeit zurückgeführt werden (S. 113–150), sogar auf frühmonastische Grundideen (S. 225–261), so ist doch wieder Person und Werk des Heiligen auf der anderen Seite durchaus originell, erwachsen aus den Tiefen einer allumfassenden mystischen Begnadung. – Es würde zu weit führen, alle Artikel einzeln zu würdigen, es sei nur auf die beiden Schlußaufsätze aufmerksam gemacht, weil sie bedeutsame Fragen des heutigen Lebens und auch der Theologie herausgreifen, so wenn Hugo Rahner Entscheidendes sagt zu der Lehre des Heiligen von der heute so notwendigen Unterscheidung der Geister und Karl Rahner über die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, näherhin über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des hl. Ignatius spricht. Alles in allem: Weder die Geschichtswissenschaft noch die christliche Spiritualität wird an diesem Werk in Zukunft vorübergehen können.

Eichstätt. Rudolf Graber.

Pfleger, Karl, **Nur das Mysterium tröstet**. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1957, 305 S. geb. DM 12,80.

Der Verf. ist der elsässische Kanonikus, der vor Jahren schon durch sein geradezu aufrüttelndes Buch „Geister, die um Christus ringen", das heute bereits in sechster Auflage vorliegt, bei uns bekannt wurde. Man sagt ihm ein ungewöhnliches Geschick nach, deutsche Gründlichkeit mit dem zu verbinden, was französischer „esprit" genannt wird, und die aktuellen Fragen des religiösen und geistigen Lebens aufzudecken und in ansprechender und anregender Form zu beantworten. Ein neues Werk von ihm wird ohne Zweifel weiteste Kreise, nicht nur unter den Katholiken, aufhorchen lassen.

Allerdings bietet er uns darin nur eine lose Zusammenfassung verschiedener Aufsätze. Durch den Titel selber und ebenso durch das Register (I. An den Kontaktstellen des Mysteriums: Inkarnation, Der Baum des Lebens, Tod und Ewigkeit, Geist und Leben; II. Weltzeit als Advent des Mysteriums; III. Die Weisheit der Bücher) erhalten wir noch wenig Aufschluß über den eigentlichen Inhalt. Das „Mysterium" versteht P. als „das totale Mysterium Christi von seiner Menschwerdung bis zur Himmelfahrt und seiner Wiederkunft" (9), und den Trost sieht er darin, daß er es in den Zusammenhang der ganzen Menschenwirklichkeit hineinstellt und auf diese Weise lichtvoll werden läßt. Viele Kapitel, sämtliche des dritten Teiles, sind ursprünglich ausführliche Rezensionen von literarischen Erzeugnissen besonders aus dem deutschen und französischen Sprachraum, wozu noch englische und russische Werke kommen. Das erschwert einigermaßen ein objektives Urteil, weil deren Kenntnis nicht so allgemein sein dürfte und weil der Verf. nicht immer klar unterscheidet, was seine persönliche Ansicht darstellt und was er nur referierend sagt. In der Sprache macht sich etwas stark die Tendenz geltend, die moderne Technik zu Einkleidungsformeln heranzuziehen; wir zitieren nur einige Kapitelüberschriften: Kontaktstellen des Mysteriums, Invasion des Jenseits, Kalorien des Glaubens, Ferngelenkt, Kraftfelder des Übernatürlichen, Horoskop der Zeit. Sachlich muß man sich aber zugestehen, daß P. seine Aufgabe glänzend gelöst hat.

Bei der Überfülle des Gebotenen wird der Leser nicht jeder Einzelheit in der Auffassung oder in der Begründung restlos beizupflichten haben. Größere Bedenken machen wir nur gegen ein einziges Kapitel namhaft, das „Sexus, Eros und Mystik" bespricht. P. stützt sich da auf die Ergebnisse, die in einem Sammelband „Mystique et Continence" (Herausg. B. de Solages, Paris 1952) von katholischen, protestantischen und orthodoxen Theologen, Ärzten, Psychiatern und Religionshistorikern stammend, vereinigt sind. Gewiß ein interessantes, aber auch ein heikles Thema. Selbstredend lehnt der Verf. die Psychoanalyse Freuds rundweg ab. Jedoch vertritt er, mit aller Vorsicht, die These, daß „die geschlechtliche Vereinigung einen Sinn hat, der den bloß biologischen Sinn übersteigt. Und mit dieser Auffassung stellt sich die Kirche, wie die Religionsgeschichte zeigt, in den großen Strom eines urtümlichen Menschheitswissens, für das die geschlechtliche Vereinigung eine Art natürlicher Sakramentalität in sich birgt" (212). Wir wollen hier nicht unbedingt widersprechen. Aber die Beweise scheinen uns noch kaum überzeugend. So müßte z. B. das Urteil gründlicher unterbaut sein, das also lautet: „Große Heilige wie Ignatius von Loyola und J. B. Vianney können Neuropathen sein, Hieronymus mit seiner nicht zur Ausreifung gelangten Sexualität ist in einem pathologischen Keuschheitsideal befangen, die Herz-Jesu-Mystik hat in manchen Vertreterinnen einen ausgesprochen erotischen Einschlag" (211). Wenn sich der Verf. auf die bekannte Tatsache beruft, daß mystische Erlebnisse von sexuellen Erregungen begleitet sein können, so sagt seine Erklärung „Das beweist keineswegs den sexuellen Charakter des mystischen Erlebnisses, sondern ist von den Mystikern immer so verstanden worden, wie es heute die Psychoanalyse versteht: daß mächtige seelische Erlebnisse den ganzen Organismus, auch den geschlechtlichen, in Schwingungen versetzen können" (211) noch nicht genug. Es sollte hinzugefügt werden: das sind Ausnahmefälle bei nervös-labilen Naturen. So fürchten wir ein wenig, daß unkritische Leser gegen die Absicht des Verf., der auch eine rein geistige Mystik anerkennt (197 f.), verallgemeinert und schließlich die höchsten Zustände des religiösen Lebens als sublimierte Erotik auffaßt. Überhaupt wird die Herz-Jesu-Verehrung schwerlich ganz gerecht beurteilt, wenn in ihr die sentimentalen Neigungen allzu sehr hervorgehoben sind (109—122).

Frankfurt (Main), St. Georgen.
Johannes Beumer S. J.

Handbuch der Dogmengeschichte. Herausgegeben von Prof. Dr. Michael Schmaus, Prof. Dr. Josef Geiselmann, Prof. Dr. P. Aloys Grillmeier SJ. Bd. IV: Sakramente. Faszikel 2: P. Dr. Burkhardt Neunheuser OSB: **Taufe und Firmung.** Herder, Freiburg 1956, 110 S., DM 15,—.

5 Jahre nach Erscheinen des ersten Faszikels des Handbuches der Dogmengeschichte (B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung = Bd. IV, Fasz. 3) liegt seit 1956 der oben genannte zweite Faszikel vor. Die 1951 im Vorwort zum ersten Faszikel ausgesprochene Hoffnung der Herausgeber, daß die einzelnen Teile schnell aufeinander folgen würden, hat sich demnach vorläufig noch nicht erfüllt

Der in diesem Vorwort umschriebenen Aufgabe des Handbuches der Dogmengeschichte, Belehrung zu bieten über den Weg, auf dem das heutige kirchliche Lehrgut entstanden ist, entledigt sich nunmehr auch N. in bezug auf Taufe und Firmung. Er berichtet zunächst über die Schriftlehre von Taufe und Firmung, ihre Bezeugung und erste Entfaltung im 2. Jahrhundert, über die ersten theologischen Einordnungen im Ketzertaufstreit des 3. Jahrhunderts. Dann untersucht er die weitere Enwicklung im 4. und 5. Jahrhundert, nach Abendland und Morgenland getrennt, und zieht das Fazit zum Abschluß der patristischen Zeit. Danach durcheilt er die Karolingerzeit, die Früh-, Hoch- und Spätscholastik, gibt eine Übersicht über die Tauftheologie des

Trienter Konzils und der neuesten Zeit und behandelt abschließend die Firmung als ein in seiner Selbständigkeit voll erkanntes Sakrament.

Nach dem Vorgange von Poschmann hat N. jedem Kapitel eine Übersicht über die einschlägige Literatur vorangestellt. Diese Literatur ist nach Ausweis der Darlegungen aber auch durchgearbeitet worden; es fehlt keineswegs an der kritischen Auseinandersetzung. Dabei wird dem Leser bewußt, wie problematisch gerade für dieses Gebiet trotz der Überfülle neuester Literatur zur Geschichte der Taufe sich die Gesamtlage immer noch darbietet. Der Großteil der im Laufe der Lehrentfaltung auftauchenden theologischen Formulierungen, meist „terminologische Zusammenhänge von sehr komplizierter Art" (47), erscheint nämlich als Interpretationsversuche der knappen Andeutungen des NT, die erst langsam zu klaren Aussagen und spät zu voller Auswertung kommen. Die spezifische Eigenart der Sakramente bringt es weiterhin mit sich, daß sich eine Dogmengeschichte bei der Behandlung der Sakramente nicht lediglich auf die Entwicklung der „Lehre" beschränken kann; sie muß im Gegenteil ständig Bezug nehmen auf Praxis und Ritus, da die Taufpraxis etwa, wie der Ketzertaufstreit zeigt, aufs engste mit der dogmatischen Sicht der Taufe zusammenhängt und die Taufliturgie bis in unsere Tage hinein immer wieder herangezogen wird als maßgebliche Quelle für die Tauftheologie.

N. greift dabei gerne zurück auf „Caselsche Terminologie" (50), wenn es darum geht, die Tauflehre des NT und der Patristik zu umschreiben. Das Caselsche Erbe wird besonders stark empfunden, wenn immer wieder vom „Tauchbad" statt vom „Taufbad" die Rede ist. Das Vollbad der frühchristlichen Taufspendung braucht aber nicht unbedingt ein Tauchbad gewesen zu sein; die Berufung hierfür auf Röm. 6, 4: „mitbegraben durch die Taufe auf seinen Tod" stellt eine petitio principii dar: den Ausdruck „mitbegraben" erklärt man als durch den Ritus des vollständigen Untertauchens des Täuflings im Wasser veranlaßt, verweist aber gleichzeitig für die Annahme dieses Tauchritus schon in apostolischer Zeit auf Röm. 6 als einzige angebliche Belegstelle und postuliert dann mit Berufung auf die Grundbedeutung von βάπτειν das Untertauchen als die ursprüngliche, eigentliche und von Christus angeordnete Form des Taufbades. Erst die patristische Zeit hat zuweilen, wenn auch nicht durchgehends, Röm. 6 in diesem Sinne gedeutet; die Nachwirkungen dieser Auffassung sind bis heute lebendig geblieben und haben sich in der von O. Casel begründeten Mysterienlehre in vorher nie erreichter Weise verdichtet.

N. sieht den hauptsächlichen Beitrag der Väter zur Entfaltung der Tauflehre darin, daß sie jene zwei Motivkreise herausstellen, in denen das Wesen der Taufe gedeutet wird: die Taufe im Tode Jesu gemäß Röm. 6 und die Erfüllung des Wassers mit heiligender Kraft (65). Vielleicht wäre es fruchtbarer gewesen, zwei Motivkreise der gleichen Ebene miteinander zu konfrontieren, nämlich das Bildwort Pauli vom Mitsterben und Mitbegrabenwerden des Menschen in der Taufe und das Bildwort Jesu vom Geborenwerden und Wiedergeborenwerden des Menschen in der Taufe. Dann würde das eigenartige Problem sichtbar werden, das darin besteht, daß das Bildwort des Apostels aus Röm. 6 und Kol. 2 eine ungleich stärkere Auswirkung auf die katechetische und homiletische und schließlich auf die theologische und dogmatische Ausdeutung des Taufritus gewonnen hat als das Bildwort des Herrn aus Joh. 3: während nämlich von der patristischen Ära bis zur Mysterienlehre unserer Zeit der Taufritus in steigendem Maße als Symbol des Mitsterbens, Mitbegrabenwerdens und Mitauferstehens gewertet wurde, trat die Symbolik der Geburt, die sich im Altertum äußerte in der Bezeichnung des Taufbrunnens als „uterus ecclesiae", im gleichen Maße zurück. Welcher μίμησις, falls eine solche schon im NT intendiert sein sollte, müßte dann nach der Auffassung der Mysterienlehre vom äußeren, die innere Wirkung nicht nur verursachenden, sondern auch abspiegelnden Symbol der Vorzug zu geben sein, dem Hervorkommen aus dem Mutterschoß oder dem Hervorgehen aus dem Grabe? Der ursprüngliche Ritus scheint, abgesehen von späteren „Väterzeugnissen", darauf keine Rücksicht genommen zu haben; er beschränkte sich auf die Symbolik des reinigenden Wasserbades.

In diesem Zusammenhang erscheint es darum auch gewagt, ‚Felix sacramentum aquae nostrae' (Tertullian, De bapt. 1) zu übersetzen: ‚Glückhafte Mysterienhandlung' (43). Dieses Wort als Beleg für den ‚Enthusiasmus urchristlicher Haltung' (37) heranzuziehen, geht schon deshalb nicht an, weil es eine Konjektur der Erstausgabe von Tertullians Taufschrift durch M. Mesnart (Paris 1545) darstellt; die maßgebliche Hs von Troyes beginnt schlicht: ‚De sacramento aquae nostrae'.

Das Buch von N., das in Kürze eine dankenswerte Übersicht vermittelt über die Entwicklung und den heutigen Stand der Tauflehre, wird ohne Zweifel anregend wirken auf die weitere Diskussion, da wir hier zum ersten Male eine Sammlung und Sichtung des vielfältigen und weit zerstreuten Materials in Händen haben.

Bonn. Eduard Stommel.

Dr. **Ratzinger**, Joseph, **Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche** (Münchener Theol. Studien II. Syst. Abtlg. 7. B.). München 1954, XXIV und 331 S. Brosch. DM 24,—.

Es gehört schon einiger Mut dazu, ein in der Vergangenheit so viel erörtertes Thema, wie es der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus nun einmal ist, erneut aufzugreifen und über bloße Wiederholungen hinaus neue Gesichtspunkte und Ergebnisse anzustreben. J. Ratzinger unternimmt das Wagnis, indem er vom Haus- und Volk-Gottes-Begriff ausgeht und von hier aus in das Herz des augustinischen Kirchenverständnisses vorstößt.

Es überrascht nicht, daß er in nicht wenigen Punkten die frühere Forschung nur bestätigen kann; aber immer wieder gelingt es ihm, entweder bereits Bekanntes in ein neues Licht zu rücken oder überhaupt neue, bisher kaum beachtete Seiten und Zusammenhänge des augustinischen Kirchenbegriffes herauszustellen.

Die einleitende Darstellung von „Augustins Denken über die Kirche bis zum Jahr 391" faßt Bekanntes zusammen, wenn sie ihn als christlich gestimmten Neuplatoniker oder neuplatonisch gestimmten Christen zeichnet, den es nach der Schau des mit dem regnum Christi oder der civitas Dei ohne weiteres gleichgesetzten mundus intellegibilis gelüstet, zu deren Erreichung ein Reinigungsweg beschritten werden muß, der mit der „Nachfolge des in unsere fleischliche Niedrigkeit herabgestiegenen Gotteswortes" und mit der Hingabe an die Autorität der Kirche unlösbar verbunden ist. Das Bild von Haus und Tempel Gottes bezieht sich hier einzig auf die Einwohnung Gottes in der Seele; der äußere Kult hat keinen eigenständigen religiösen Sinn, sondern nur pädagogische Bedeutung als Hinführung zur inneren Gottesverehrung. Insgesamt gilt: „Glaube, Kirche und Sakramente stehen noch außen, die innere Herrlichkeit des Gottestempels gehört allein der Metaphysik" (38). Das ändert sich entscheidend erst mit der Priesterweihe und der Betrauung mit einem kirchlichen Amt.

Dies bringt Augustinus zunächst in Berührung mit dem Kirchengedanken der vorausgegangenen afrikanischen Theologie. Es ist also folgerichtig, daß R. nunmehr in kurzem Überblick die Bedeutung der Kirche bei Tertullian, Cyprian und Optatus von Mileve behandelt, nicht ohne auch hier

immer wieder durch seine originelle Betrachtung zu überraschen. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, stellt R. mit Recht schon hier immer wieder die kirchenbildende Bedeutung der Eucharistie ins Licht; so sagt er von Tertullian, in dessen ganzem Schrifttum er eine dialektische Spannung zwischen ecclesia- corpus Christi – disciplina – sacramentum einerseits und ecclesia spiritus andererseits feststellt: „Die kirchliche Mitgliedschaft besteht grundlegend in der Gemeinschaft des eucharistischen Essens" (60). Desgleichen findet er bei Cyprian einen sakramentalen Kirchenbegriff, in dem die Gemeinde Christi Leib Christi heißt, weil sie das Sakrament dieses Leibes feiert (94). Sosehr übrigens R. darin Recht zu geben ist, daß Cyprian in der Frontstellung gegen das Schisma den hierarchischen Aufbau und die Einheit der Kirche kräftig herausgearbeitet hat, wird man doch seine Behauptung bezweifeln müssen, daß er fast ausschließlich die Einheit der Ortsgemeinde, nicht die der Gesamtkirche im Auge gehabt habe; anhand von de unitate ecclesiae ließe sich dies unschwer widerlegen. Es ist also nicht richtig, daß erst Optatus von Mileve die Einheit der Gesamtkirche betont hat. Auch für Optatus gilt, daß die Kirche zunächst Kommunikations- (= Kommunion-) gemeinschaft ist. Die Einheit mit Rom hat bei ihm den Sinn: „Wer mit Rom kommuniziert, kommuniziert mit der Welt" (105). Es ist das Verwerfliche am Schisma, daß es bei Bewahrung des gemeinsamen Glaubens die Kommunikationsgemeinschaft zerreißt. Im Unterschied zur Haeresie ist es „eine Verfehlung gegen die von der Eucharistie her verstandene Kirche" (117). Die Behauptung, daß Optatus den eucharistisch-ekklesiologischen Begriff von corpus Christi nicht kenne, wird wohl allerdings widerlegt durch eine Stelle wie diese: „Christum partiri conati sunt, cuius Judaei nec vestimenta scindere voluerunt" (de Schism. Don. 2,5); einen offenen Paganismus erblickt R. darin, daß für Optatus „nicht der Staat in der Kirche, sondern die Kirche im Staat ist, was doch offenbar bedeuten soll, daß die Kirche irgendwie zu den inneren Organen des Staates gehört, die sich diesem ihrer Funktion entsprechend zu fügen haben" (122).

Im 2. Abschnitt entfaltet R. sein eigentliches Thema. Dabei unterstreicht er zu Recht neben der anti-donatistischen Kontroverse die in ihrer ekklesiologischen Auswirkung weit weniger beachtete Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem Heidentum. Gegenüber den Donatisten bilden Augustins Hauptargumente die Katholizität und die Caritas. Dabei sind Caritas und Ecclesia in gewissem Sinne identisch, was nun freilich „eine Inkongruenz zwischen dem, was ecclesia heißt und was ecclesia ist", zur Folge hat (142). Die neue Betrachtung der ecclesia führt allmählich zu einer Umformung der ganzen Gedankenwelt Augustins: des Gottesgedankens, in dem die caritas nun über die veritas zu stehen kommt, des Heilsverständnisses, insofern das Heil nun nicht mehr identisch ist mit dem Maß der intellektuellen Einsicht, sondern sich erfüllt in der caritas, und des ganzen damit verbundenen Begriffsgefüges von unitas, purgatio, humilitas und schließlich auch des mundus intelligibilis, in den nunmehr die Gemeinschaft der Heiligen hineingenommen wird.

Auf dem Grund dieser Zusammenhänge erläutert R. dann die Begriffe Volk und Haus Gottes. In Anlehnung an die Theologie der Vorzeit ist auch für Augustinus die Zugehörigkeit zum Volk Gottes sakramental-rechtlich bestimmt als Teilnahme an der Eucharistiegemeinschaft (159). „Haus Gottes" ist für Augustinus entscheidend – nicht wie für das Heidentum und das Alte Testament – das äußerlich sichtbare Bauwerk, der aus Stein erbaute Tempel, sondern die Gemeinde, das Volk Gottes, die Kirche. Der lebendige Gottestempel wird des näheren als Leib Christi bezeichnet und meint zunächst „die Gemeinschaft im eucharistischen Leib" (174), da sich ja die christliche Kultgemeinde in der Eucharistiefeier sichtbar darstellt, ohne freilich letztlich mit der Kirche identisch zu sein. In der eucharistischen Gemeinschaft verwirklicht sich auch die caritas, wobei jedoch nur die Heiligen als wirkliche Kommunikanten betrachtet werden (182). R. faßt den Gesamtertrag der anti-donatistischen Kontroverse dahin zusammen: „Die Catholica ist die Weltkirche, die durch die Gemeinschaft des Herrenleibes sich als die eine erweist. Die Vielzahl der Völker in ihr ist geeint in Christus und auf diese Weise das eine Volk Gottes. Nur in der Einheit mit dieser Kirche wird dem Menschen das Heil. Das eigentlich Heil Schaffende an der Kirche ist die caritas. Sie ist äußerlich dargestellt im Sakrament des Herrenleibes, besteht aber ihrer inneren Wirklichkeit nach in der Gemeinschaft des Christusgeistes ..., das Volk Gottes ist die Gemeinde, die die Einheit der mit Christus Opfernden darstellt. Haus Gottes meint dies innere Einssein im Christusgeiste, das freilich nicht wird ohne das Einssein im Christusleib" (183 f).

Gegenüber den Heiden betont Augustinus, daß die Seligkeit des Menschen in der Liebesvereinigung mit dem einen Gott bestehe, die auch der allein erforderliche Kult sei (189). Freilich ist auch in dieser Betrachtung die caritas nicht von Eucharistie und Kirche und der Kult des Herzens nicht von der Mittlertat Cristi zu trennen (190; 196). Dabei tritt allerdings „an die Stelle der ontischen Einheit des gnostisch bestimmten Denkens" vieler griechischer Väter mit ihrer realistischen Deutung der kollektiven Menschwerdung „die im Glauben sich vollziehende Akteinheit" (209), die jedoch nur durch das Eingehen in den Leib Christi und durch die Teilnahme an der Eucharistie verwirklicht werden kann (211). Das persönliche, moralische Opfer des Christen und das kultische Opfer der Eucharistie gehören so zusammen, „daß das erstere die res des letzteren ist" (216). Die enge Zusammengehörigkeit von Eucharistie und Kirche wird auch hier wieder deutlich: „Die Kirche ist gleichbedeutend mit dem sie setzenden Sakrament" (218).

In einem eigenen Kapitel faßt R. Augustins Aussagen über das „Haus Gottes" zusammen, obgleich diesem Bild eine eigenständige Bedeutung nicht zukommt. Noch einmal stellt er fest, daß Augustin als „Tempel Gottes" nicht die Basilika, sondern die lebendige Gemeinde bezeichnet, die das Sakrament des Herrenleibes feiert (244).

In den letzten Kapiteln untersucht R. die civitas-Lehre Augustins, die ihre Quellen wesentlich in der römischen Staatslehre und in der Heiligen Schrift hat. Beachtlich ist die Entwicklung des Unterschiedes zwischen heidnischem und christlichem Religionsverständnis, der erst den Vorwurf des Atheismus gegen die frühe Christenheit verständlich macht, insofern dort die Religion wesentlich eine Funktion des Staates ist, die sich im Kult erschöpft. Von hier aus versteht es sich, daß civitas für Augustin immer ein religiös bestimmter Begriff ist: „Jede civitas ist Kultstaat ihrer Götter, und jedes Volk ist Kultvolk seiner Gottheit" (281). Dagegen besteht das Wesen der über die menschliche Geschichte hinausgreifenden civitas dei darin, „Opfer des lebendigen Gottes zu sein durch die caritas im Leibe Jesu Christi" (295). Freilich besteht zwischen dem wesenhaften Sein des Gottesvolkes und seiner äußeren Erscheinungsform in der katholischen Kirche insofern eine Inkongruenz, als es „keine innere Zugehörigkeit ohne die äußeren Formen, wohl aber äußere Formen ohne innere Zugehörigkeit gibt" (295). In der Frage nach dem Verhältnis des Gottesstaates zu den Ordnungen dieser Welt entwickelt R. sehr gut das augustinische Verständnis des Unterschiedes zwischen Altem und Neuem Testament als eines solchen nicht zwischen zwei Heilszeiten, sondern zwei Seinsweisen (300). Zu recht

stellt er dann fest, daß Augustin für den Eigenwert der Kirchengeschichte als Heilsgeschichte keinen rechten Sinn hat (307). Was den Staat seiner Zeit anlangt, so gibt der Kirchenlehrer zwar eine relative Güte und relative Güter dieses Staates zu; aber „der Gedanke an eine Verchristlichung des Staates und der Welt gehört bestimmt nicht zu den Programmpunkten St. Augustins" (316).

Aufs Ganze gesehen, stellt diese Dissertation eine hervorragende Leistung dar. Die Dynamik der Persönlichkeit Augustins ist darin ebensogut erfaßt wie die bleibenden Grundlagen seines theologischen Denkens. Im einzelnen wird man natürlich da und dort ein Fragezeichen anbringen können: Daß Augustin den Ausdruck corpus Christi nie auf die mali beziehe (S. 147), läßt sich nicht aufrechterhalten; es sei erinnert an tract. 3, 4 in ep. Joh., wo es von den mali heißt: Sic sunt in corpore Christi quomodo humores mali. — Einer noch eingehenderen Untersuchung bedürfte m. E. die Frage, inwieweit Augustin den griechischen Gedanken einer Kollektivmenschwerdung in sein Denken aufgenommen hat. Seine wiederholte Erklärung, daß die Kirche keimhaft bereits mit der Menschwerdung Christi gegeben sei (siehe dazu die Einzelbelege in F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des Heiligen Augustinus S. 145f.), seine Darstellung der quasipersonalen Einheit von Haupt und Leib, die Bezeichnung der caro Christi als principium et primitiae ecclesiae (in ev. Joh. tract. 2, 2; vgl. en in ps. 44, 3) scheinen zumal für den Platoniker Augustinus ihren Vollsinn erst dann zu gewinnen, wenn die Idee einer Kollektivmenschwerdung irgendwie miteingebunden ist. Dies legt sich um so mehr nahe, wenn man die realistische Art bedenkt, in der Augustin die Gesamtmenschheit im Adam enthalten sein läßt (s z. B. c. Jul. op. imp. 6, 22).

Auffällig ist, wie wenig R. die Taufe in den Bereich seiner Erwägungen mit einbezieht; es kann aber kein Zweifel daran sein, daß diese für die Kirche in ähnlicher Weise konstitutiv ist wie die Eucharistie und daß sie zumal in der Auseinandersetzung mit den wiedertäuferischen Donatisten eine sehr erhebliche Rolle spielte; ein besonderes Verdienst R.s ist es, den Zusammenhang von Eucharistie und Kirche so nachdrücklich herausgestellt zu haben; aber gerade bei Augustinus hätte doch, um eine naheliegende Einseitigkeit zu vermeiden, auch die Bezogenheit dieses Sakramentes auf das Sterben des Herrn eine gewisse Berücksichtigung finden müssen. — Merkwürdig ist eine Auseinandersetzung R.s mit meinen Ausführungen in „Kirchenbegriff" . . ." S. 180. Nur der erste Satz des Zitates S. 297, Anm. 2, stammt wirklich von mir. Darum sind auch die aus dem Ganzen gezogenen Folgerungen gegenstandslos. Ich stimme sachlich mit R. vollkommen überein (vergl. Kirchenbegriff S. 501 f).

Hingewiesen sei noch auf einige sinnstörende Druckfehler: S. 78, Z. 16 muß es statt Marcion natürlich Cerinth heißen; S. 176 sind in Anm. 17 Z. 13 und 14 verwechselt; S. 216 blieb in dem Zwischentitel „Gesichtlich" statt „Geschichtlich" und „Methaphysisch" stehen.

All das ändert aber nichts an dem Gesamturteil, daß R. mit seiner Doktorarbeit die Augustinusforschung so sehr bereichert hat, daß in Zukunft kein an der Ekklesiologie des Kirchenlehrers Interessierter daran wird vorbeigehen können.

Würzburg. F. Hofmann.

H. Schell, Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, hrsg. von P. W. Scheele. Verlag F. Schöningh, Paderborn 1957, 440 S., Ln. DM 19,50.

Daß es allmählich höchste Zeit geworden ist, das lange durch die Indizierung überschattete Lebenswerk Schells sine ira et studio neu zu überprüfen und die in Auseinandersetzung mit der Neuzeit gewonnenen Ergebnisse seines reichen und tiefen Denkens in unser philosophisches Gedanken- und Lebensgut hineinzunehmen, ist in mannigfachen Besprechungen meiner Schriften zu Schells 50. Todestag vor 2 Jahren allenthalben zum Ausdruck gebracht worden. Es zeigt sich, daß nicht nur Fachtheologen und Philosophen, sondern darüber hinaus auch in modernen Weltanschauungskämpfen stehende Laienkreise nach einer neuen Zugänglichmachung des Schellschen Lebenswerkes verlangen, das beispielhaft ist für die Lösung der uns heute gestellten Aufgabe der Begegnung des traditionellen mit dem modernen Denken, dem es die katholischen Lebenswerte als Licht und Leben spendende Kräfte für echte menschliche und christliche Lebensgestaltung aufzuschließen weiß. So wagt es nun auch der Verlag Schöningh in Paderborn, der seinerzeit die wichtigsten Werke Schells verlegt hatte, hier etwas von dem Lebenswerk des großen Würzburger Theologen in einer umfassenden Auswahl dem heutigen Menschen vorzulegen. Sie steht unter dem Motto, mit dem Schell das doppelte Ziel des Universums zusammenfaßte: Verherrlichung und Gemeinschaft des dreieinigen Gottes. So wird hier versucht, aus dem über 5000 Seiten umfassenden Gesamtwerk Schells das vorzutragen, was in besonderer Weise der Verherrlichung und Gemeinschaft des dreieinigen Gottes gedient hat und uns heute helfen kann, die gleiche Aufgabe zu erfüllen. In diesem Sinne bemüht sich die Einleitung von Scheele, Schells Schrifttum in seiner Eigenart in den Blick zu bekommen, um es dann nach der göttlichen Wahrheit zu befragen in der Hoffnung, Hilfe zu finden für unseren Weg zu Gott. Freilich besteht bei einer solchen Blütenlese aus den Schellschen Gedankengängen über Gott, Trinität, Christus, Kirche, Mariologie, Sakramente und Eschatologie die große Gefahr, die der Herausgeber selber sieht, ohne sie bannen zu können, daß alle diese Dinge nur leichthin zur Kenntnis gebracht oder genommen werden, nicht aber in ihrem tiefen Gehalt erarbeitet und existentiell im eigenen geistigen Ringen zu eigen gemacht werden. Das aber war doch Schells eigentliches Anliegen, wie aus den mir vorliegenden, noch unveröffentlichten Schriften und zahlreichen Briefen Schells erhellt. Es steht zu hoffen, daß diese Auswahl manche Leser zum Studium wichtiger und besonders aktueller Schriften Schells selbst hinführt, deren Neuherausgabe der um Schells Lebenswerk verdiente Verlag Schöningh vielleicht doch eines Tages ins Auge fassen mag.

Würzburg. J. Hasenfuß.

Tauriac, J. M. Wunder in Lourdes. Mit einem Vorwort von Kardinal M. Feltin, Erzbischof von Paris. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Georg Siegmund. 222 S. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1957.

In diesem Jahr wird die Hundert-Jahr-Feier der Erscheinungen von Lourdes verstärkt die Aufmerksamkeit der Welt auf diesen Wallfahrtsort richten, auf die wunderbaren Heilungen, die dort geschehen, und auf die religiösen Impulse, die von dort ausgehen. Das vorliegende Buch will weiteren Kreisen das nötige Material darbieten, die wichtigsten Tatsachen und die maßgebenden Grundsätze, die über das ganze Phänomen orientieren und ein eigenes Urteil darüber ermöglichen.

Zuerst berichtet der Verf. in einer knappen, auf das Wesentliche sich beschränkenden Form über eine Reihe von besonders auffallenden und eindeutigen Wunderheilungen, die in Lourdes geschehen sind, darunter auch über einige in den letzten Jahren vom Ärztebüro geprüften und als natürlich nicht erklärbar anerkannten Fälle. Sodann entfaltet er die grundlegenden Gesichtspunkte, nach denen die geschichtliche Wahrheit und der Wundercharakter der Heilungen sichergestellt werden kann und nach denen die medizinische Beurteilung der gemeldeten Heilungen in Lourdes erfolgt. Kurz setzt er sich mit den Versuchen auseinander, die seltsamen Heilungen in Lourdes natürlich, durch die Heilkraft des Wassers oder durch die Suggestionswirkung oder die Glaubensexaltation der Massen, zu erklären, und erweist ihre Unhaltbarkeit. Im dritten Teil des Buches wird eine kurze, aber gehaltvolle Geschichte der Erscheinungen geboten, welche die Geschehnisse nach Ort und Zeit und beteiligten Personen in plastischer Weise zeichnet und lebendig werden läßt. Von dem weltweiten Echo, das Lourdes ausgelöst, und von der Behandlung, die es in der Literatur gefunden hat, berichtet ein letzter Teil des Buches. Diese Ausführungen vermitteln zugleich eine Vorstellung von der tief religiösen Bedeutung und Wirksamkeit, die Lourdes zukommt und die kleine Stadt in den Pyrenäen zur „Stadt Gottes" (L. Lochet),

zur „Stadt des lebendigen Gebetes" (R. Laurentin), zur „Stadt des Glaubens und der helfenden Liebe" (Huysmans, Lallier) gemacht hat. Der Übersetzer hat der deutschen Ausgabe die Enzyklika Papst Pius' XII. über die „Lourdes-Wallfahrt" vom 2. Juli 1957 angefügt und dadurch eine gute Abrundung gegeben.

Die Ausführungen des Buches sind gemeinverständlich und maßvoll. Es schreibt auch den vom Verf. als voll gesichert angesehenen Wunderheilungen keine zwingende Beweiskraft nach der Art wissenschaftlicher Experimente zu. „Ein Herz in schlechter Verfassung wird seinen Unglauben auch nicht durch ein auffallendes Wunder besiegen lassen" (S. 87). Infolge des weitgespannten Rahmens, in den das Phänomen Lourdes gestellt, und der verschiedenen Perspektiven, unter denen es gesehen wird, ergibt sich ein von Verzeichnungen freies Bild, das von vielen willkommen geheißen werden wird.

Bonn. Albert Lang.

Lang, P. Artur Paul, SVD, **Leo der Große und die Texte des Altgelasianums mit Berücksichtigung des Sacramentarium Leonianum und des Sacramentarium Gregorianum.** Steyler Verlagsbuchhandlung 1957, XXIII u. 562 S., DM 38,—.

Während es zahlreiche Untersuchungen gibt, in denen die Verfasser von Formeln und Formelgruppen des Sacramentarium Leonianum festgestellt werden sollen, hat man sich bisher weniger darum bemüht, die Autoren von Texten des Altgelasianums aufzuspüren, was bei der komplizierten Textgeschichte dieses Sakramentars verständlich ist. L. hat nun diese Arbeit am Altgelasianum mit Fleiß, Gründlichkeit und Geschick begonnen, indem er die Frage stellt, welche Texte dieses Sakramentars von Leo I. herrühren könnten; die entsprechenden Formeln der beiden anderen Sakramentare werden herangezogen, weil sie häufig erwünschte Hinweise für die Geschichte, die Textgestalt und das Verständnis der altgelasianischen Formeln bieten können. Wegen der Fülle des Materials hat sich L. vorerst darauf beschränken müssen, die altgelasianischen Weihnachtsformeln vollständig zu behandeln (1. Abschnitt des Hauptteils); von den anderen auf Leo zurückgehenden Texten (für Epiphanie, Quadragesima, Karwoche, Osterzeit und Quatember) sind nur diejenigen aufgenommen worden, die mit Predigten Leos in Verbindung gebracht werden können (2. Abschnitt des Hauptteils). — In der Einleitung gibt L. einen Überblick über Leos Leben und literarisches Werk im Rahmen der politischen und dogmengeschichtlichen Ereignisse seines Pontifikats; eine gedrängte Darstellung von Leos Stil und Rhythmus begründet die Verwendung der daraus gewonnenen Kriterien. Indem L. zu den genannten äußeren und inneren Kriterien die nachweisbaren Lieblingsgedanken und den eigentümlichen Sprachschatz Leos hinzunimmt, gewinnt er eine gegenüber früheren Untersuchungen sehr verfeinerte Methode, mit der er zu beachtlichen Ergebnissen gelangt: für 47 Formeln des Altgelasianums glaubt er Leo als Verfasser nachweisen zu können, obwohl frühere Forscher, wie F. L. Gross, A. Chavasse, Chr. Mohrmann und andere, für ein solches Unternehmen ungünstigere Prognosen stellten.

L. legt für jede Formel das gesamte Vergleichs- und Beweismaterial geschickt und übersichtlich vor, so daß immer ein eigenes Urteil möglich ist, das natürlich in manchen Fällen von dem des Verfassers abweichen wird. Es ist nicht leicht zu entscheiden, unter welchen Bedingungen im einzelnen Falle mehrere für sich ungenügende Beweise durch ihre Vereinigung vollgültig werden. Stärkere Bedenken als gegen die Zuweisungen an Leo wird man gegen den Versuch anmelden, die einzelnen Formeln zeitlich genauestens zu fixieren. Bekannt ist ja doch jeweils nur der Beginn des Kampfes gegen Manichäer, Priszillianisten und Monophysiten; es läßt sich aber nicht sagen, wie lange dieser Kampf anhielt und deshalb in liturgischen Texten zum Vorschein kam. Die Briefe Leos können für die Zeitbestimmung liturgischer Formeln nicht so zuversichtlich benützt werden wie die Predigten, die Leo zusammen mit den Liturgietexten selber vorbereiten und im Gottesdienst vortragen mußte. In einzelnen Fällen bleibt der Verdacht bestehen, daß Spätere Leos Schriften für ihre liturgischen Textschöpfungen benützt haben. Dem der Allegorese abholden Papst Leo ist es kaum zuzutrauen, daß er die dreimalige Meßfeier an Weihnachten allegorisch auf das trinitarische Mysterium deutet (GeV 1, 2, 4. 5); dann entfällt auch der unangenehme Zwang, bereits für Leos Zeiten bei Anwesenheit des Kaisers drei Weihnachtsmessen anzunehmen. Ein liturgiegeschichtlich wichtiges Problem berührt L. mit der Frage, ob die Oration um die Mitte des 5. Jahrhunderts den Lesungen vorherging oder folgte. Da L. manche Oration als Zusammenfassung eines Sermos wahrscheinlich machen konnte, wäre ihr angemessener Platz im Anschluß an die Predigt zu suchen. Es ist wohl nur ein harmloser anachronistischer Lapsus, wenn L. den Papst nach dem Sermo die Hände betend f a l t e n läßt (S. 89 Anm. 61). Die für die Stellung der Oration nach der Predigt beigebrachten Beweismomente sind gewichtig, aber m. E. doch nicht genügend; vermutlich ist hier nur bei einer Untersuchung in größerem Rahmen mehr Sicherheit zu gewinnen.

Bei einer so widerspenstigen Materie bedeuten die ausgesprochenen Bedenken und Einwände nichts gegen die Vortrefflichkeit des Gesamtwerkes, für das dem Verfasser Dank und Anerkennung gebühren.

Bonn. A. Stuiber.

Thibon, Gustave, **Nietzsche und Johannes vom Kreuz.** Eine charakterologische Studie. 8°. Ferd. Schöningh, Paderborn 1957, 134 S.

Zunächst möchte man sich fragen, welchen Sinn das Buch hat und wie man so verschiedene Geister wie Johannes vom Kreuz und Nietzsche zusammenstellen kann. Denn der Stolz des einen mit seiner Selbstvergottung bis zur Verspottung und Vernichtung alles Religiösen, die im Wahnsinn endete, und die persönliche und schriftstellerische Harmonie des mystischen Karmeliten sind uns allen genügend bekannt. So kann man für Verfassung und Lesung des Buches für einen Christen nur einen pädagogischen Grund finden: Illustrationsmaterial für die Gegensätze, in denen wir leben. Ihr Anfang war die Reformation, ihre Fortsetzung der Kulturkampf, ihr Ende ist der Bolschewismus. Nietzsche hat eine besondere Etappe dieses Kampfes bedeutet, und das sollte auch unserer Jugend bekannt und nicht verschleiert werden. Denn Nietzsche hat noch immer Anhänger, und seine treffenden Gedanken über die Schwächen und Schattenseiten des Christentums wirken noch immer auf Feinde, aber auch auf glaubensschwache Christen. Ein kleiner Einblick in den tiefen Mystiker wird dem etwas vorbeugen.

Kapellen bei Geldern. E. Raitz v. Frentz.

Prälat Prof. CARL FECKES †

Samstag, den 8. März 1958, abends gegen 10 Uhr, erlag in seiner Wohnung zu Königswinter Prälat Carl Feckes ganz unerwartet einem Herzschlag (Herzinfarkt). Carl Feckes hatte weit über sein Vaterland hinaus in der katholischen Glaubenswissenschaft einen geachteten Namen. — Am 30. 7. 1894 in Krefeld geboren und nach den theologischen Studien in Freiburg i. Br., Bonn und Innsbruck in Köln zum Priester geweiht, wandte er sich bereits nach drei Kaplansjahren (in Beuel und in Bonn-Dottendorf) endgültig der W i s s e n s c h a f t zu. 1921—1924 war er in Rom unter Rektor Dr. Emmerich David Mitglied des Priesterkollegiums am Camposanto Teutonico und studierte bei den Dominikanern am Angelicum und bei den Jesuiten an der Gregoriana. Während dieser Zeit promovierte er in Freiburg/Breisgau mit einer Arbeit über die

Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel (20) zum Dr. theol. und an der römischen Thomas-Akademie zum Dr. phil., beides im Jahre 1923. Schließlich promovierte er mit einer (ungedruckten) Dissertation „Über die Natur und Nachlassung der habituellen Sünde bei Thomas und seinen Nachfolgern bis zum Trienter Konzil" zum „Magister aggregatus" der Universitas Pontificia Gregoriana (1924).

Vielseitig wie diese seine Ausbildung blieb später der Umkreis seiner wissenschaftlichen Interessen. Ein repräsentativer Ertrag seiner philosophischen Arbeiten ist seine Schrift über die thomistische Harmonie des Seins (4). In der Theologie galt sein Augenmerk, wie schon seine frühesten Arbeiten verraten (19—21), besonders der Gnadenlehre, dann der Ekklesiologie (17—18). Seine kleine programmatische Arbeit über Grundfragen des christlichen Humanismus (25) bewies, daß er aus Philosophie und Theologie nach einer echten Synthese suchte und in den Jahren nach dem Kriege, als eine Neubesinnung auf das gültige Leitbild der Erziehung dringlich war, an den Zeitproblemen regen Anteil nahm.

Prälat Feckes war nicht nur in Köln geweiht. Die geistige Vergangenheit der großen rheinischen Metropole bestimmte auch weitgehend seine wissenschaftlichen Arbeiten. So war er bis zuletzt in unverdrossenem Forscherfleiß Mitarbeiter an der Herausgabe der Werke des Albertus Magnus (5). An der Albertus-Magnus-Akademie begann er auch seine Dozentenlaufbahn (1924—1929). Der marianischen Vergangenheit Kölns (Albertus Magnus, Duns Scotus, M. J. Scheeben) entsprach Feckes durch zahlreiche mariologische Veröffentlichungen. Sein Einsatz in der Mariologie gibt seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit geradezu das entscheidende Gepräge. Er hatte nicht nur seit 1929 den Lehrstuhl Scheebens am Kölner Priesterseminar inne, er warb (so in "Scientia Sacra", der Festschrift für Kardinal Schulte 1935) für Scheebens berühmt gewordenes mariologisches Fundamentalprinzip und war überhaupt für die marianische Idee, vorab in Scheebenscher Prägung, unermüdlich tätig (10—13, 16). Er begann, zusammen mit Gesinnungsgenossen und Freunden, seit 1954 bei Schöningh/Paderborn aus Perlen der mariologischen Tradition eine „Kleine Marianische Bücherei" zu veröffentlichen (15); er zeichnete auch als Mitherausgeber des neuen, eben (1957) mit seiner ersten Lieferung bei Pustet anlaufenden „Lexikons der Marienkunde" (31), in dem er zahlreiche Stichworte selbst bearbeitet hat. Die mit vielen Bilddrucken sowie mit dogmatischen und liturgiegeschichtlichen Bemerkungen ausgestattete Schrift über die wichtigsten Marienfeste (28) kann man geradezu einen Bucherfolg nennen.

Nicht sein geringstes Verdienst ist, daß er durch Gründung und Leitung der „Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen" auch eine namhafte Reihe von Fachgenossen zur Förderung der Mariologie anzuregen verstand. Vorbesprochen auf dem Mariologischen Kongreß in Rom anläßlich der Dogmatisierung 1950, kam die Arbeitsgemeinschaft am 28. 12. 1951 in Königstein zustande. C. Feckes hat seitdem zur Vorbereitung einer jährlichen Arbeitstagung in Deutschland und zur Organisation des deutschen Anteils auf dem internationalen Mariologischen Kongreß in Rom 1954 und auf dem noch bevorstehenden Kongreß in Lourdes 1958 umfangreiche Korrespondenzen und kostspielige Reisen auf sich genommen. Als Leiter dieser deutschen Arbeitsgemeinschaft gab er auch in einem ersten Sammelband (14) die bis dahin geleisteten Arbeiten heraus (1954). Ein weiterer Sammelband mit Arbeiten über die franziskanische Mariologie ist (in den „Franziskanischen Studien") eben (1958) erschienen. Was seinen mariologischen Bestrebungen bei Fachgenossen ein günstiges Echo sicherte, war die glückliche Verbindung von echtem kirchlichen Glaubenssinn und theologischer Besonnenheit.

Prälat Carl Feckes war bei alledem auch Priester und Seelsorger. Es genügte ihm nicht, daß die Glaubensgeheimnisse klar gelehrt wurden. Es lag ihm daran, daß man sie lebte. Er verschmähte es darum nicht, zusätzlich zu seiner akademischen Lehrtätigkeit bei den Alumnen in Köln (Bensberg), seit 1952 im Liebfrauenhaus Bonn-Venusberg auch Seelsorgshelferinnen zu schulen. Er kargte auch bei der regelmäßig zu Leutesdorf tagenden „Arbeitsgemeinschaft Marianischer Vereinigungen", in der er Sitz und Stimme hatte, nicht mit seiner Zeit, seinem Rat und tatkräftiger Hilfe. Aus diesem Willen zur religiösen Lebensgestaltung erwuchs nicht nur eine oft in Anspruch genommene Bereitschaft zu Vorträgen, sondern auch ein reiches pastorales und aszetisches Schrifttum. Hier verdient sein Werk über die christliche Vollkommenheit (23) besondere Erwähnung. Es ist der reife Ertrag seiner Schriftlesung, die er von 1929—1937 im Seminar zu geben hatte, sowie (ab 1937) seiner Vorlesungen über Aszetik und Mystik. Er half zur Freude der Stadtseelsorger von Königswinter regelmäßig auch im Beichtstuhl und auf der Kanzel aus. Diese existentielle Wirkung auf andere war Ausstrahlung einer verhaltenen Glut in ihm selbst.

Die näher mit Professer Feckes zu tun bekamen, lernten ihn auch als Menschen schätzen. Manch einer, der sich Carl Feckes von den wissenschaftlichen Veröffentlichungen her vielleicht als einen steifen Pedanten vorgestellt hatte, war überrascht, einen weitgereisten, gastlichen Gesellschafter mit rheinischem Witz und Frohsinn zu finden. „Die Harmonie von Natur und Gnade" war für ihn weniger eine These, die er lehrte, als ein Ideal, das er lebte. — Es wurden ihm zahlreiche Ehrungen zuteil. Die höchste war, daß ihn Pius XII. 1951 zum Päpstlichen Hausprälaten und 1957 zum Mitglied der neuerrichteten Pontificia Academia Teologica Romana ernannte. 1957 wurde er auch korrespondierendes Mitglied der Wiener Katholischen Akademie. Desgleichen gehörte er seit 1951 als Socius ordinarius der römischen Academia Mariana Internationalis an.

Am 12. März wurde er am Ehrenplatz unter dem großen Friedhofskreuz in Königswinter zur Erde bestattet. Regens Prälat DDr. August Herbert Frotz hielt eine Ansprache, die in feinsinniger Verbindung zugleich eine Homilie auf das Walten des Heiligen Geistes im christlichen Dasein und ein Nachruf auf den Verstorbenen war (Kölner/Aachener Pastoralblatt 10, 4 [1958] 114—117). Seine Eminenz der HH. Kard. v. Köln sprach die absolutio ad tumbam.

Vallendar/Rhein. H. M. Köster SAC.

Ausgewählte Bibliographie Carl Feckes

I. PHILOSOPHIE

1. Philosophisches Lesebuch, herausgegeben von Ettlinger, Simon, Söhngen, München (1925); darin hat Feckes bearbeitet: Thomas, Scotus, Okham, Suarez.
2. Die Analogie in unserm Gotterkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung, in: Probleme der Gotteserkenntnis, Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie, Band 2, Heft 3, Münster (1929).
3. Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin „De ente et essentia" im Lichte seiner Kommentare, in: Geistesleben des Mittelalters, Festschrift für Martin Grabmann, Münster (1935).
4. Die Harmonie des Seins, ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen, Paderborn (1937).
5. Albertus Magnus, Tomus 28 der neuen Gesamtausgabe, Summa de Bono, von C. Feckes bearbeitet die Quaestionen „De fortitudine, de temperantia, de passionibus", Münster (1951).

II. FUNDAMENTALTHEOLOGIE / GESAMTDOGMATIK

6. Die religionsphilosophischen Bestrebungen des spätmittelalterlichen Nominalismus, in: Römische Quartalschrift, 35. Band (1927).
7. Wissen, Glauben und Glaubenswissenschaft nach Albert dem Großen, in: Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck (1930).
8. Gabriel Biel, der erste große Dogmatiker der Universität Tübingen in seiner wissenschaftlichen Bedeutung, in: Theologische Quartalschrift, 108. Jahrg., Festgabe der Zeitschrift zum 450. Jubiläum der Universität, Tübingen (1927).

III. CHRISTOLOGIE

9. Neuherausgabe von Scheebens Christologie, in: Scheebens Gesammelte Schriften, Freiburg ²(1954).

IV. MARIOLOGIE

10. Die bräutliche Gottesmutter, aus dem Handbuch der Dogmatik von Scheeben herausgehoben und bearbeitet, Freiburg (1936), Essen ²(1951). Italienische Übersetzung: Sposa e Madre di Dio, Morcelliana-Rom (1955).
11. Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft, ein dogmatisches Marienbild, Paderborn (1937). Holländische Übersetzung „Het Mysterie van hat goddelijk Moederschap", Averbode (1939). Englische Übersetzung: „The Mystery of the divine motherhood", London (1939).
12. Die Gottesmutterschaft. Die Gnadenausstattung Mariens. Die Weihe der Welt und Kirche an Maria, in: P. Sträter, Katholische Marienkunde, Band II und III, Paderborn (1948 und 1951). Italienische Übersetzung von Band II: Maria nel dogma, Marietti-Turin (1955).
13. Neuherausgabe von Scheebens Mariologie, in: Scheebens Gesammelte Schriften, Freiburg, Herder ²(1954).
14. Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria, Paderborn (1954) hrgb. v. C. Feckes.

15. Eadmer, Die Empfängnis der Seligen Jungfrau, erstmalig übertragen von C. Feckes, in: Kleine marianische Bücherei, Heft 1, Paderborn (1954).
16. Quid Scheeben de Beatae Mariae Virginis debito contrahendi maculam senserit, in: Virgo Immaculata, Acta Congressus Mariologici Mariani Romae anno 1954 celebrati, Vol XI., Romae (1957) 333—342.

V. EKKLESIOLOGIE

17. Das Mysterium der heiligen Kirche, ihr Sein und Wirken im Organismus der Übernatur, Paderborn (1934; ²1935; ³1951). Holländische Übersetzung: „Het Mysterie der heilige Kerk", Averbode (1939). Italienische Übersetzung: La santa Chiesa, Edizioni Paoline, Turin/Rom (1951).
18. Die Kirche als Herrenleib, Darlegungen und Erläuterungen zur Enzyklika Papst Pius' XII. „Mystici Corporis Christi", Köln (1949).

VI. GNADENLEHRE

19. Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade, in: Römische Quartalschrift, 32. Band (1924).
20. Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule, in: Münstersche Beiträge zur Theologie, Heft 7, Münster (1925).
21. Quaestiones de justificatione Gabrielis Biel, in: Opuscula et textus, Series scholastica, fasc. 4, Münster (1929).

VII. ASZESE und MYSTIK

22. Mariens Gottesmutterschaft und das katholische Priestertum — eine dogmatische Zusammenschau, in: Sanctificatio nostra (1938).
23. Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben, Freiburg (1949); ²(1953). Italienische Übersetzung in Vorbereitung.

VIII. PASTORAL

24. Die Überwindung der heutigen religiösen Krise durch die theologische Wertung und Betonung der kirchlichen Marienverehrung, in: Meyer-Neyer, Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge, Freiburg (1939).
25. Das Verhältnis von Natur und Übernatur. Prolegomena zur Gestaltung eines christlichen Humanismus, Düsseldorf (1947).
26. Zur kommenden Definierung der Himmelfahrt Mariens, Leutesdorf (1950); auch in: Seelsorgshilfe, Köln (1950).
27. Maria im Heilsplan Gottes, das dogmatische Vollbild des Mariengeheimnisses, Leutesdorf (1954).
28. So feiert Dich die Kirche. Maria im Kranz ihrer Feste. Kaldenkirchen (1954, ²1957).

IX. LEXIKA UND REZENSIONEN

29. Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg (1930—1938), 20 Artikel.
30. Lexikon des katholischen Lebens, Freiburg (1952), 36 Artikel.
31. Lexikon der Marienkunde, Regensburg (1957 f) Mitherausgeber, Fachleiter für Dogmatik, 34 Artikel.
32. Theologische Revue, viele wissenschaftliche Besprechungen in den Jahrgängen 1931—1942 und 1950 ff.

Personennachrichten

Dr. Jos. Scharbert, Privatdozent in Bonn, wurde zum ao. Professor für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen an der Phil.-Theol. Hochschule in Freising (als Nachfolger von M. Stenzel) ernannt.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Robert Samulski, Münster
[Vorbemerkungen s. ThRev L, 1954, 28]

I. Gesamttheologie

I. Allgemeines

Neue Zss. — Estudios lulianos. Revista cuatrimestral de investigación luliana y medievalística. Publ. p.l. „Maioricensis Schola Lullistica". Vol. I. — Palma de Mallorca, Esp.: Adm. de Estudios lulianos 1957. [suscr. an. pes. 75,— (demás países pes. 125,—)].

Université de Montréal. Studia Montis Regii. (Publication semestrielle consacrée à l'avancement des sciences ecclésiastiques. I, Fac. 1. — Montr: Fac. de théologie 1958. 128 p. 4° [abonnem.: $ 4,— par année.]

Theologischer Digest. Theologie und Leben. Hrsg.: Die Ordenshochschule der süddeutschen Redemptoristen. Jg. 1, H. 1. — Bergen-Enkheim bei Ffm: Verl. „Theologischer Digest", Buch-Import-Export Kaffke 1958 [ersch. viertelj.; jährl. Abonn. DM 8,60; Einzelh. DM 2,40].

Teilsammlungen. — Niemöller, Martin: Reden 1955—1957. — Darmst.: Verl. „Stimme der Gemeinde" 1957. 240 S.; DM 6,90.

Werner, Martin: Glaube und Aberglaube. Aufsätze und Vorträge, ges. aus Anl. s. 70. Geburtstages. — Bern & Stu: Haupt [1957]. 260 S. sfr./DM 20,—; S. 252—255: Schwarz, Willy: Verzeichnis der Veröffentlichungen (Martin Werner's).

Winogradow, Wassilij: In orthodoxer Schau. 3 Vorträge. (Als Ms. gedr.) — Mchn [: Zink in Komm.] 1958. 82 S.; DM 4,—.

Methodologie. — González, Eugenio: Boletín de introducción a la teología. — Salm V, 1958, 241—256.

Karner, Károly: Einführung in die Theologie. — B: Evang. Verl.-Anst. (1957). 257 S.; Ln. DM-Ost 9,80.

Ott, Heinrich: Theologie als Gebet und als Wissenschaft. [Ev.-theol. Habil.-Vorlesung, Basel.] — ThZBas XIV, 1958, 120—132.

2. Geschichte der Theologie (vgl. a. VII, 2)

Jolivet, Jean: **Godescalç d' Orbais** et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne. — P: Vrin 1958. 192 p. 4° = Études de philosophie médiévale XLVII; ffr. 1380,—.

Oberman, Heiko A[ugustinus]: Archbishop Thomas **Bradwardine**. A fourteenth century Augustinian. — Utr: Kemink 1957. XII, 246 p.

Candal, Manuel, SJ: La „Regla teológica" de **Nilo Cabásilas**. — OrChrPer XXVIII, 1957, 237—266.

Stegmüller, Friedrich: Lullus Latinus. Zur kritischen Gesamtedition der lateinischen Werke des **Raimundus Lullus**. — EstLul I, 1957, 91—95.

Stöhr, Johannes: Literarkritisches zur Überlieferung der lateinischen Werke Ramon Llulls. — EstLul I, 1957, 45—61.

Baring, Georg: Neues von der **„Theologia Deutsch"** und ihrer weltweiten Bedeutung. — ArchRefG XLVIII, 1957, 1—10; S. 10—11; Abstract [in Engl.].

Enrique del Sagrado Corazón, OCD: Problemas de autenticidad en torno al **„Curso teológico salmanticense"**. — Salm V, 1958, 81—106.

Hundert Jahre Theologische Fakultät **Innsbruck**. 1857—1957. — Wien: Herder 1958. 234 S. = ZkTh, Bd. LXXX, H. 1.

Morsey, Rudolf: Schriftenverzeichnis **Georg Schreiber**. 2. Ausg. Als Ms. gedr. — Mstr: (Deutsches Institut für Auslandkunde) 1958. 95 S.

evang. Theol. — Stange, Carl: Die Anfänge der Theologie **Luthers**. — B: Töpelmann 1957. 61 S. = Studien der Luther-Akademie. N.F., H. V; DM 6,80.

Walty, J. N.: Bulletin de théologie protestante: L'oeuvre de R[udolf] **Bultmann**. — RScPhTh XLII, 1958, 349—370.

Bouillard, Henri (, SJ): Karl **Barth**. (I:) Genèse et évolution de la théologie dialectique; (II—III:) Parole de Dieu et existence humaine. P. 1-2. — (P:) Aubier/Éd. Montaigne 1957. 284, 388, 308 p. = Théologie XXXVIII—XXXIX; ffr. 2.970,—. [cfr.:] Hamer, Jérôme [, OP]: Le programme de Karl Barth et le voeu de tout théologien. — RScPhTh XLII, 1958, 437—454.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Bleeker, C[laas] J[ouko]: **Isis** and **Nephthys** as wailing women. Num V, 1958, 1—17.

Colpe, Carsten: Die **gnostische** Gestalt des erlösten Erlösers. — Der Islam XXXII, 2, 1956, 195—214.

Duchesne-Guillemin, J.: The western response to **Zoroaster**. — Oxf: Clarendon 1958. 112 p. = Ratanbai Katrak lectures 1956; cl. sh. 25,—.

Avicenna, Commemorative vol. A.H. 370—1370. A. coll. of studies dealing with the life a. achievement in philosophy a. medicine of Sheikh Abu Ali Ibn Sina, publ. by the Iran Society of Calcutta. — Calcutta 1957. XXXVI, 324 p.; $ 12,—.

Houben, J. J., SJ: Ibn Rushd ⟨**Averroes**⟩ as a Muslim philosopher. — Bijdr XIX, 1958, 32—52.

Angelisanti, R.: Problema Dei existentiae in systemate Ibn Rusd. — Jerusalem 1956. XVII, 116 S.

Cragg, Kenneth: Religious developments in **Islam** in the **20th century** ⟨with special reference to the pressures of the modern secular world⟩. — CHM-JWH III, 2, 1956, 504—524.

Stella, Luigia Achillea: La **religione greca** nei testi micenei. — Num V, 1958, 18—57.

Thummer, Erich: Die Religiosität **Pindars**. — Innsbr: Wagner 1957. 137 S. = Commentationes Aenipontanae XIII.

Delcourt, Marie: **Hermaphrodite**. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique. — P: Pr. univ. de France 1958. 136 p. = Mythes et religions XXXVI.

Straelen, Henry van, SVD: The religion of divine wisdom. **Japan**'s most powerful religious movement. — Kyoto: Veritas Shoni (1957). 236 p.; $ 6,—.

Müller, Werner: Die Religionen der Waldland**indianer** Nordamerikas. — B: D. Reimer (1956). 392 S., XV Taf., 2 Kt.; DM 32,—.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Vögele, Rigobert, OFMCap: „Das Kardinalproblem der Missiologie". — ZMR XLII, 1958, 139—147. [Zu **Loffeld**, Ed.: Le pro-

blème cardinal de la missiologie et des missions catholiques, Rhenen 1956; vgl. ThRev LIII, 1957, 133.]

Mulders, Alph[ons]: **Missiegeschiedenis.** — Bussum: Brand 1957. XXVI, 566 bl. = Bijdragen v. h. Missiologisch Instituut d. R. K. Univ. te Nijmegen V; geb. hfl. 32,50.

Bartolucci, Enrico: Problemi religiosi dell'**Africa** di oggi. — ScuCatt LXXXIII, 1958, 116—135.

Lefèvre, Louis Amédée, archev. de Rabat: Église du **Maroc.** Quelques directives 1950—1957. — Rabat: Éd. Faits et idees (1958). 140 p.

Rothe, Alfred, JS: Erzbischof Johann Gabriel **Leo Meurin** S.J. Ein Berliner Missionsbischof a. d. 19. Jh. — WichmJ XI/XII, 1957/58 [ersch. 1958], 121—130.

Cary-Elwes, Columba, OSB: **China** and the cross: studies in missionary history. — Lo: Longmans & Green 1957. XII, 323 p. sh. 25,—.

Munter, Silvester de, OFM: De S. Congregationis de Propaganda Fide procurae **Cantonensis** primordiis. [Ec. ex diss. ad laur.] — R & Mechliniae 1957. 50 p. = Pont. Ath. Antonianum. Fac. S. Theol. Theses ad laur. CXI.

Lanczkowski, Günter: Die Begegnung des Christentums mit der **aztekischen** Religion. — Num V, 1958, 58—81.

Kenton, Edna: Black gown and redskins: adventures and travels of the early **Jesuit missionaries** in **North America** ⟨1610—1791⟩. Selected and edited. — Lo: Longmans & Green 1956. LIV. 527 p.; sh. 25,—.

evang. — Vicedom, Georg F.: Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission. — Mchn: Kaiser 1958, 103 S.; DM 6,80.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Arnaldich, Luis, OFM: Los estudios biblicos en Epaña desde el año 1900 al año 1955. — Madr: C.S.S.C., Inst. „Fco. Suárez" 1957. 246 p.

Nober, P[etrus, SJ]: Elenchus biblicus polonus 1940—1956. — Salm IV, 1957, 667—695.

Memorial of P. Girolamo *Golubovich,* O.F.M. — Cairo (1956). 313 p. 4° = Studia orientalia. Miscellanea ed. by the Centre of oriental studies of the Franciscan custody of the Holy Land. T. I.

Pontificia Universidad eclesiástica de Salamanca. Los géneros literarios de la Sagrada Escritura. (Congreso internacional de ciencias eclesiasticas, sección I.) — Barc: Flors 1957, VIII, 308 p.

Spicq, C[eslas], OP: Nouvelles réflexions sur la théologie biblique. — RScPhTh XLII, 1958, 209—219.

2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Cazelles, Henri: Ras Schamra und der **Pentateuch.** — ThQu CXXXVIII, 1958, 26—39.

Eissfeldt, Otto: Die Genesis der **Genesis.** Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel. — Tü: Mohr ⟨Siebeck⟩ 1958. VI, 86 S., 1 Kt.; DM 7,40 [Dt. Fassung e. Art. aus: Interpreter's dictionary of the Bible, NY.].

Balla, Emil: Die Botschaft der **Propheten.** Hrsg. von Georg Fohrer. — Tü: Mohr ⟨Siebeck⟩ [1958]. VII, 484 S.; DM 15,50.

Teeple, Howard M.: The mosaic eschatological prophet. — Phil: Soc. of bibl. lit. 1957. XIII, 122 p. [lithogr.] = JBiblLit, Monogr. ser. X; $ 1,50.

The **Thanksgiving scroll.** A scroll from the wilderness of Judaea. Text, introd., comm. and glossary by Jacob Licht. — Jerusalem: Bialik Inst. 1957. 255 p.

Schubert, Kurt: **Die Gemeinde vom Toten Meer.** Ihre Entstehung und ihre Lehren. — Mchn & Bas: Reinhardt 1958. 143 S.

Vaux, R[oland] de, OP: Les **institutions de l'Ancien Testament.** I: Le nomadisme et ses survivances. Institutions familiales. Institutions civiles. — P: Éd. du Cerf 1958. 347 p. [= Études annexes de la Bible de Jérusalem]; ffr. 990,—.

Rabinowitz, Jacob J.: **Jewish law.** Its influence on the development of legal institutions. — NY: Bloch 1956. XIV. 386 p.

Vajda, Georges: L'amour de Dieu dans la **théologie juive** du moyen âge. — P. Vrin 1957. 312 p. 4° = Études de philosophie médiévale XLVI; ffr. 2.100,—.

Scholem, Gershom: Die **jüdische Mystik** in ihren Hauptströmungen (Major trends in Jewish mysticism, dt.) — Zü: Rhein-Verlag (1957), XVI, 490 S.; geb. sfr. 27,90.

3. Neues Testament (u. ntl. Zeitgeschichte)

Wood, H. G.: The present position of New Testament theology: retrospect and prospect. — NTSt IV, 3, 1958, 169—182.

La Formation des **Évangiles.** Problème synoptique et Formgeschichte. Par J[ules] Cambier [e. a.] (Communications aux Journées bibliques de Louvain en 1955). — [P & Brug:] Desclée (&) de Brouwer 1957. 222 p. = Recherches bibliques II; bfr. 150,—.

Giet, Stanislas: **L'Apocalypse** et l'histoire. Étude sur l'Apocalypse johannique. — P. Pr. univ. de France 1957. VII, 260 p.

Feuillet, André: Essai d'interprétation du chapitre XI de l'Apocalypse. — NTSt IV, 3, 1958, 183—200.

Trabucco, Augustinus: La „Donna ravvolta dal sole" (Apoc. 12) nell' esegesi cattolica post-tridentina. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1957. 117 p. [Diss. theol. Univ. Gregorianae.]

Fitzmeyer, Joseph A., SJ: **„4Q testimonia"** and the New Testament. — ThStudies XVIII, 1957, 513—537.

Ittel, Gerhard Wolfgang: Die Hauptgedanken der „religionsgeschichtlichen Schule. — ZRGG X, 1958, 61—78. [= Zusammenfassung der Phil. Diss. Erlangen 1956: **Urchristentum** und Fremdreligionen im Urteil der religionsgeschichtlichen Schule.]

Schoeps, Hans-Joachim: Die Pseudoklementinen und das Urchristentum. — ZRGG X, 1958, 3—15.

Johnson, Sherman E.: Early Christianity in Asia Minor. — JBiblLit LXXVII, 1958, 1—17.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Bultmann, Rudolf: History and eschatology. — Ed. Univ.Pr. 1957. X, 171 p. = Gifford lectures 1955; sh. 15,—; [ed. also s. the title:] The presence of eternity: history and eschatology. — NY 1957; dt. Ubers. v. Eva Krafft u. d. T.]: Geschichte und Eschatologie. — Tü: Mohr ⟨Siebeck⟩ 1958. VIII, 188 S.; DM 9,—.

Vereno, Matthias: Vom Mythos zum Christos. Versuch einer Analyse der Wirklichkeit in der Geschichte. — Salzb: O. Müller [1958]. 528 S. = Reihe Wort und Antwort XX.

Meinhold, Peter: Geschichtskritik und Kirchenerneuerung. — Saec IX, 1958, 1—21.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Tisserant, Eugène, Cardinal: Eastern Christianity in India. A history of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day. Author. adapt. fr. the French (of the article „Syro-Malabare ⟨Eglise⟩. — Dict. de théol. cath. XIV) by R. E. Hambye, S.J. — Wstm, Md: Newman Pr. (1957). XVIII, 266 p.; $ 4,75. [ed. also:] Lo: Longmans & Green (1957); sh. 25,—.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Lietzmann, Hans: Kleine Schriften. Hrsg. v. Kurt Aland. I: Studien zur spätantiken Religionsgeschichte. — B: Akademie-Verl. 1958. X, 486 S., XV Taf. = TU LXVII = R. 5, Bd. XII.

Audet, Jean-Paul, OP: La **Didache.** Instructions des apôtres. — P: Lecoffre/Gabalda 1957. XVI, 498 p. = Études bibliques.

Hörmann, Karl: Das „Reden im Geiste" nach der Didache und dem **Pastor Hermae.** — MystTh III, 1957, 135—161.

Bulhart, Vinzenz: **Tertullian**-Studien. — Wien: Rohrer in Komm. 1957. 56 S. = WSB, phil.-hist. CCXXXI, 5.

Crouzel, H[enri, SJ]: Notes critiques sur **Origène.** — BullLittEccl LIX, 1958, 3—12.

Ménard, Jacques (-E., PSS): La littérature gnostique copte de **Chénoboskion.** — StudMontR I, 1958, 31—54.

Künzle, Paul: Bemerkungen zum Lob auf Sankt Peter und Sankt Paul von **Prudentius** ⟨Peristeph. 12⟩. — RStChIt XI, 1957, 309—370.

Griffe, Élie: La **Gaule** chrétienne à l'époque romaine. II: Eglise de Gaules au Ve siècle. P. 1: Église et les Barbares, l'organisation ecclésiastique et la hiérarchie. — P: Picard; Toulouse: Inst. cath. 1957. VIII, 258 p.

O'Carroll, James: The chronology of saint **Columban.** — IrThQu XXIV, 1957, 76—95.

Duke, John A[lexander]: The **Columban Church.** (Repr.) — Ed & Lo: Oliver & Boyd (1957). XII, 200 p.: sh. 15,—.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schmittlein, Raymond: Facteurs, politiques et sociaux dans l'évangélisation de la **Lituanie.** — Festgabe Jos. Lortz II, Ba-Ba 1958, 243—272.

Preußenland und **Deutscher Orden:** Festschrift für Kurt Forstreuter zur Vollendung s. 60. Lebensj., dargebr. v. s. Freunden. — Wü: Holzner 1958. VII, 381 S. = Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis IX; DM 19,75; S. 127—152: Hubatsch: Walther: Die Staatsbildung des Deutschen Ordens.

Lampe, K(arl) H.: Zur Geschichte der Deutschordenskommende Pitzenburg und Mecheln. — Ebd. S. 226—254.

Zeininger de Borja, H. C.: L'Ordre teutonique en Suisse. — SchweizZG VII, 1957, 487—497.

5. Mittelalter

Michel, Anton: Die Akten **Gerhards von Toul** als Werk **Humberts** und die Anfänge der päpstlichen Reform. ⟨1028—1050.⟩ — Mchn: Akad.; Beck in Komm. 1957. 32 S. = MSB, phil.-hist. 1957, 8; DM 3,20.

Rowe, John Gordon: **Paschal II** and the relation between the spiritual a. temporal powers in the **Kingdom of Jerusalem.** — Spec XXXII, 1957, 470—501.

Sparber, Anselm: Leben und Wirken des seligen **Hartmann,** Bischofs **von Brixen** ⟨1140—1164⟩. — (Klosterneuburg:) Institutum historicum Ordinis canonicorum regularium S. Augustini 1957: Floridus-Dr. Wien. 141 S.; Ln. Sch. 60,—.

Kahl, Hans-Dietrich: Zum Ergebnis des **Wendenkreuzzugs** von 1147. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des sächsischen Frühchristentums. — WichmJ XI/XII, 1957/58 [ersch. 1958], 99—120.

Studien und Vorarbeiten zur Edition der Register **Papst Innozenz' III.** Geleitet von Leo Santifaller. — MIÖG LXV, 1957, 237—368; S. 242—295: I: Feigl, Helmuth: Die Überlieferung der Register Papst Innozenz' III. ⟨Handschriften und Druckausgaben.⟩; S. 296—339: II: Hageneder, Othmar: Die äußeren Merkmale der Originalregister Innozenz' III.; S. 340—368: Hageneder, Othmar: Das Sonnen-Mond-Gleichnis bei Innozenz III. Versuch einer teilweisen Neuinterpretation.

Largiadèr, Anton: Papst **Innozenz IV.** und der Bischof von **Lausanne**. Ein Beitrag zur Geschichte der Westschweiz im 13. Jahrhundert. — Zü: [Selbstverlag.] 1957. 22 S.; sfr. 4,—.

Pratesi, Riccardo, OFM: Ancora sui genitori di S. **Bernardino** da Siena. — StudFranc LIV, 1957, 91—96.

Bonmann, Ottokar, OFM: Um das „Opus epistolarum" des hl. **Johannes Kapistran** ⟨1386—1456⟩. — Religion, Wissenschaft, Kultur VIII, 1, Wien 1957, 9—23.

Jedin, Hubert: Studien über **Domenico de' Domenichi**. ⟨1416—1478⟩. — Mz: Akad.; Wiesb: Steiner in Komm. (1957). 126 S. 4° = MzAbh, gst.-soz. 1957, 5.

Grimm, Heinrich: Dietrich von **Bülow**, Bischof von Lebus, in seinem Leben und Wirken. — WichmJ XI/XII, 1957/58 [ersch. 1958], 5—98.

6. Gesamte Neuzeit

Sutcliffe, Edmund F[elix], SJ: Bibliography of the English province of the **Society of Jesus**, 1773—1953. — Lo: Manresa 1957. XII, 247 p. 4°; sh. 63,—.

Rossi, Agnelo, bispo de Baara do Pirai: Os **batistas** e sua história. — REBras XVII, 1957, 876—889.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Loewenich, Walther von: Das Problem des „katholischen **Luther**". — Dank an Paul Althaus, Festg., Gü [1958], 141—150.

Pfister, Rudolf: Die **Zwingli**-Forschung seit 1945. — ArchRefG XLVIII, 1957, 230—240.

Dolan, John Patrick, CSC: The influence of **Erasmus**, **Witzel** and **Cassander** in the Church ordinances and reform proposals of the united duchees of **Cleve** during the middle decades of the 16 th century. — Mstr: Aschendorff 1957. XV, 119 p. = RefGStT LXXXIII; DM 9,80.

Fabian, Ekkehart: Dr. Gregor **Brück**, 1557—1957. Lebensbild und Schriftenverzeichnis des Reformationskanzlers J. U. D. Gregor Heinze-Brück zu s. 400. Todestage. Mit 2 Bildn. — Tü (: Osiander) 1957. 62 S. = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte II; DM 4,80.

Stupperich, Robert: Dr. Pomer. Zum 400. Todestag des Reformators Johannes **Bugenhagen**. — Luther XXIX, 1958, 49—60.

Zeeden, Ernst Walter: Grundlagen und Wege der **Konfessionsbildung** in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe. — HZ CLXXXV, 1958, 249—299.

Franzen, August: Die Herausbildung des Konfessionsbewußtseins am **Niederrhein** im 16. Jahrhundert. — AnnHVNiederrhein CLVIII, 1956, 164—209.

Kot, Stanislas: **Socinianism** in **Poland**. The social and political ideas of the Polish Antitrinitarians in the 16th a. 17th centuries. Translat. fr. the Polish. — Boston: Beacon Pr. 1957. XXVII, 226 p.; $ 5,—.

8. Neuere Zeit

Ceyssens, Lucien, OFM: Sources relatives aux débuts du **Jansénisme** et de l'antijansénisme, 1640—1643. — Lou: Publ. univ. 1957. LXVI, 694 p. = Bibliothèque de la RHEccl. XXXI.

Miller, Sam J.: **Spinola** and the Lutherans 1674—95. — Festgabe Jos. Lortz I, Ba-Ba 1958, 419—445.

Raab, Heribert: Valentin **Heimes**' Informativprozesse anläßlich seiner Ernennung zum Weihbischof von Worms ⟨1780⟩ und Mainz ⟨1782⟩, mit e. Anh. unbekannter Briefe von Heimes an Nuntius Bellisomi. — JBMainz VII, 1955—57, Mz [1957], 172—189. 172—189.

Wood, Arthur Skevington: Thomas **Haweis**, 1734—1820. — Lo: S.P.C.K. 1957. VI, 292 p.; sh. 50,—.

Leflon, Jean: Eugène de **Mazenod**, évêque de Marseille, fondateur des missionaires oblats de Marie Immaculée 1782—1861. Vol. I: De la noblesse de robe au ministère des pauvres. Les étapes d'une vocation ⟨1782—1814⟩. — P: Plon 1957, 492 p.

Briefe und Akten des Fürstabtes Martin II. **Gerbert** von St. Blasien 1764—1793. Hrsg. von d. Komm. f. geschichtl. Landeskunde in Baden-Württemberg Nach Vorarbeiten von G(eorg) Pfeilschifter u. Arthur Allgeier bearb. von Wolfgang Müller. Bd I: Politische Korrespondenz 1782—1793. — Karlsr: C. F. Müller 1957. XX, 307 S.; DM 15,—.

Aland, K[urt]: Wessenberg-Studien. 3. Das Schrifttum J. H. v. **Wessenbergs**. — ZGOberrhein CV = N.F. LXVI, 1957, 475—511.

Sophranov, Sophronius, CP: **Panteleĭmon Zjelov**. Een merkwaardige figuur uit het Bulgaarse monnikendom en de beweging naar de katholieke Kerk in de XIXde eeuw ⟨1793—1868⟩. — ChrOH X, 3, 1958, 179—192.

Miko, Norbert: Das Ringen um die kirchliche Union im **ukrainisch-weißrussischen** Raum. Unter Verwertung von Aktenstücken aus dem Vatikanischen Geheimarchiv der Jahre 1869 und 1870. — ZkTh LXXIX, 1957, 467—483.

Ilaro da Teano, OFMCap: Il cardinale Gennaro **Granito Pignatelli di Belmonte**. — Teano: 1957. 168 p.; lir. 500,—.

S.E.Rev.ma Mons. Vigilio Federico **Dalla Zuanna**, arc. tit. di Mocisso. — Venezia-Mestre: Curia prov. dei Fratri Cappucini 1957. 144 p.

9. Neueste Zeit

Guitton, Jean: La Cardinal **Saliège**. — P: Grasset 1957. 330 p.

Adolph, Walter: Ziel und Taktik der Kirchenpolitik **Hitlers** insbesondere gegenüber der katholischen Kirche. — WichmJ XI/XII, 1957/58 [ersch. 1958], 131—142.

Günther, Hermann: Der **norwegische Kirchenkampf** während der deutschen Besatzung 1940—1945. — EvTh XVII ⟨N.F. XII⟩, 1957, 305—323.

Argentinien im Umbruch und die argentinische Kirche. — HK XII, 4, 1958, 183—188.

VI. Christliche Philosophie

Valentin, Pierre: Héraclite et **Clément d'Alexandrie**. — RechScRel XLVI, 1958, 27—59.

Hayen, A[ndré], SJ.: La communication de l'être d'après saint **Thomas d'Aquin**. (I:) La métaphysique d'un théologien. — P & Lou: Desclée & de Brouwer (1957). 189 p. = MusLess, sect. philos. XL; bfr. 120,— (ffr. 900,—).

Möller, Joseph: Thomistische Analogie und **Hegelsche** Dialektik. — ThQu CXXXVII, 1957, 129—159.

Siegl, Josef: Franz von **Baader**. Ein Bild seines Lebens u. Wirkens. — (Mchn:) Bayerischer Schulbuch-Verl. 1957. 107 S.

Leetham, Claude: **Rosmini**, priest, philosopher and patriot. With an introd. by Giuseppe Bozzetti. — Lo: Longmans 1957. XXIII, 508 p.; cl. sh. 42,—.

Schultze, Bernhard, SJ: Die Fundamentaltheologie Vladimir **Solov'evs**. — OrChrPer XXIV, 1958, 17—82.

Losskij, Nikolaj: Wladimir Solowjew und die katholische Kirche. Antwort auf die drei offenen Briefe von Wladimir Szylkarski. — OstkSt VI, 1957, 282—285; a.a.O. S. 285—296: Replik von Wladimir Szylkarski.

Affemann, Rudolf: Psychologie und Bibel. Eine Auseinandersetzung mit C. G. **Jung**. — Stu: Klett [1957]. 126 S.; DM 13,50.

Thiry, A., SJ: Jung et la religion. — NRTh, A. LXXXIX = T. LXXIX, 1957, 248—276.

Cantoni, Agostino: Dall' „esistente" a Dio secondo M. F. **Sciacca**. — ScuCatt LXXXV, 1957, 439—510.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologetik und Dogmatik

Dumont, C., SJ: Unité et diversité de la **révelation**. — NRTh, A. XC = T. LXXX, 1958, 133—158.

Brinkmann, Bernhard, SJ: Inspiration und Kanonizität der Heiligen **Schrift** in ihrem Verhältnis zur Kirche. — Scholast XXXIII, 1958, 208—233.

Grivec, Fr.: De mysterio **ecclesiae**. — Sales XIX, 1957, 635—657.

Bulgakoff, Sergius: Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht. — IntkirchlZ LXV, 259 = N.F. XLVII, 3, 1957, 168—200.

Lefebvre, Marcel: La valeur du consentement universel de l'Église. — StudMontR I, 1958, 61—92.

Piolanti, Antonio: Il mistero della communione dei santi nelle rivelazione e nella teologia. — R: Desclée 1957. XIV, 810 p.

Wegenaer, Polykarpus, OSB: Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi u. die Virtus divina in d. **Sakramenten** unter bes. Berücks. von Eucharistie u. Taufe. — Mstr: Aschendorff [1958]. XIV, 128 S. = LitQuFo XXXIII; DM 9,80.

Dyer, George J.: **Limbo** a theological evaluation. — ThStudies XIX, 1958, 32—49.

Regina, Giuseppe: La sorte eterna dei bambini che muiono senza battesimo. — ScuCatt LXXXVI, 1958, 81—115.

Renwart, L., SJ: La baptême des enfants et les limbes. A propos d'un document pontifical. — NRTh, A. XC = T. LXXX, 1958, 446—467.

2. Glaubens- und Dogmengeschichte

Pozo, Cándido, SJ: Contribucion a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmatico. — Granada 1957: Imp. de Francisco Roman Camacho. 38 p.

Filograssi, J[osephus], SJ: De Sanctissima **Eucharistia** quaestiones dogmaticae selectae. 6. ed. recogn. — R: Univ. Gregoriana 1957. 483 p.

Macomber, W.F., SJ: The christology of the synod of **Seleucia-Ctesiphon** A.D. 486. — OrChrPer XXIV, 1958, 142—154.

Lipski, Joannes: Extensio providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum sanctum **Thomam Aquinatem**. — R: Desclée 1957. 143 p. 4°; lir. 1.000,—.

Briva Mirabent, Antonio: La gloria su relación según las obras de San **Buenaventura**. — Barc: Seminario conciliar; Ed. Casulleras 1957. 323 p. = Colectánea San Paciano, ser. teol. II.

Colombo, Giuseppe: La conoscibilità naturale di Dio nell' insegnamento del magistero ecclesiastico. [Il problema negli ultimi cento anni, specialm. cern. il **Concilio Vaticano**.] — ScuCatt LXXXV, 1957, 325—391.

3. Konfessionskunde und Oekumenische Bewegung

Lackmann, Max [u. a.]: Katholische Reformation. — Stu: Schwabenverl. [1958]. 239 S. = Peter u. Paul Buecherei; DM 5,50; S. 7—23: Asmussen, Hans: Einleitung; S. 25—80: Die sieben Rundbriefe der „Sammlung"; [als Anl. d. 7. Rundbriefes:] S. 69—80: Evangelische Aussagen zu katholischen Wahrheiten (12 Thesen); S. 81—132: Lackmann, Max: Ruf der evangelischen Christenheit zur katholischen Erfüllung; S. 133—169: Fincke, Ernst: Die katholische Wahrheit im Neuen Testament. I: Das Leben der Kirche; S. 171—200: Baumann, Richard: Die katholische Wahrheit im Neuen Testament. II: Ordnung und Vollmacht der Kirche; S. 201—222: Asmussen, Hans: Katholische Wahrheit, Tradition und Amt; S. 223—239: Lehmann, Wolfgang: Die Bedeutung verlorener katholischer Wahrheiten für das Leben der Gemeinde. — [Vgl. dazu:] „Katholisch" oder „Römisch-Katholisch". — HK XII, 7, 1958, 338—341; Fries, Heinrich: „Der Kreis der Sammlung" und die „Katholische Reformation". Zu einer wichtigen Neuerscheinung. — UnSa XIII, 1958, 53—59.

Salaverri, Joaquín, SJ: El concepto de sucesión apostolica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo. — MiscCom XXVII, 1957, 7—59.

Erklärung des Oekumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zur Frage der Apostolischen Sukzession v. 26. Nov. 1957. — EvLuthKZ XII, 1958, 72—74; [ersch. auch u. a.:] OekRu VII, 1958, 33—40. [Vgl. dazu:] Lutherisches Gutachten zur Apostolischen Sukzession. — HK XXI, 8, 1958, 362—364.

VIII. Moraltheologie

Teodoro da Torre del Greco, OFMCap: Teologia morale. 4. ed. — Alba: Ediz. Paoline 1957, 884 p.

Søe, N[iels] H[ansen:] Christliche Ethik (Kristelig etik, 3. udg.) Kbhvn: Gad, 1951, dt.) 2., bearb. Aufl. — Mchn: Kaiser 1957. 542 S.; DM 24,—.

Schrey, Heinz-Horst: Christliche Daseinsgestaltung. Äußerungen evangelischer Ethik zu Fragen der Gegenwart. Ausgew. von Heinz-Horst Schrey, m. e. Einl. v. Helmut Thielicke. — Bremen: Schünemann (1958). XXXII, 584 S. = Sammlung Dieterich CLXXXVII; Ln. DM 14,80.

Liertz, Rhaban: Die **Gewissensnot** als psychophysisches Phänomen. — ThGl XLVIII, 1958, 81—99.

Peinador, Antonio, CMF: Algunas observaciones sobre una reciente defensa del **probabilismo** (p. [Luc.] Rodrigo [, SJ]. — Salm V, 1958, 207—229.

Camilleri, Nazareno, SDB: Una tesi anti-probabilista. — Sales XX, 1958, 87—117.

Sánchez Martín, Juan: La **suplencia de jurisdicción** a la luz de la moral. — Salm V, 1958, 163—182.

Guidon, B.: Le **serment**, son histoire, son caractère sacré. — Ott: Éd. de l'Univ. d'Ottawa 1957. 250 p.; $ 5,—. [Thèse p. l. doct. en dr. can.]

IX. Christliche Soziologie

Ermecke, G(ustav): Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre und ihre Beziehung zu verwandten Wissenschaften. — ThGl XLVIII, 1958, 1—18.

Leo XIII: L' enciclica **„Rerum novarum"**. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali. A cura di Giovanni Antonazzi. Pref. di S. E. Mons. Domenico Tardini. — R: Ediz. di storia e letteratura 1957. X, 232 p., 14 tav.; [cf.:] Martini, Angelo, SJ: Una monumentale edizione dell' enciclica „Rerum novarum". — CivCatt CIX, 1958, I, 277—286.

Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt. 2., verb. u. erg. Aufl. — Hbg: Furche-Verl. (1958). 285 S. = Soziale Wirklichkeit II; Ln. DM 17,80.

Rendtorff, Trutz: Die soziale Struktur der Gemeinde. Die kirchlichen Lebensformen im gesellschaftlichen Wandel der Gewart. Eine kirchensoziologische Untersuchung. — Hbg: Furche-Verl. [1958]. 158 S. = Studien zur evangelischen Sozialtheologie und Sozialethik I; Ln. DM 10,80. [Ev.-theol. Diss. Münster]

Heck, Aloys: Äußere Ursachen der **Jugendverwahrlosung** in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung. — Frb/Br: Lambertus-Verl. 1957. XXI, 143 S.; DM 9,60.

Zimmermann, Anthony F[rancis], SVD: **Overpopulation**. A study of papal teachings on the problem with special reference to Japan. A diss. — Wash: CUAPr. 1957. XV, 327 p. = CUA. StSTh 2, IC; $ 4,—.

Die Kirche und der **Straßenverkehr**. Ein Arbeitsheft für den Klerus. — Köln: Verl. Wort und Werk [1957]. 43 S. 4° = Die Anregung. Sondernummer. DM 0,60.

Seelhammer, (Nikolaus): Verkehr und Moral. Moralpsychologische und -theologische Überlegungen. — Tr [: Paulinus-Verl. 1957]. 40 S.; DM 0,60.

Azzollini, Leonardo, SJ: Morale e prevenzione degli incidenti stradali. — CivCatt CIX, 1958, II, 14—27.

Nell-Breuning, Oswald von (, SJ): Zur **Gewerkschaftsfrage** heute. StdZ, Jg. LXXXII, H. 12 = Bd. CLX, H. 12, 1957, 436—456.

Del Bo, On.D.: Il diritto all'**emigrazione** nella concezione cristiana della società. — Ang XXIV, 1957, 3—17.

Caretta, Antonio: I missionari degli emigranti nella Costituzione apostolica „Exsul familia". — R: Giunta catt. ital. p. l'emigrazione 1957. X, 119 p.

Third International Catholic Migration Congress. Assisi 1957. — Genève: International Catholic Migration Commission 1957. 342 p.; $ 3,—.

X. Karitas und Karitaswissenschaft

Liégé, P. A., OP: L'engagement dans l'éducation de la charité. — NRTh, A. XC = T. LXXX, 1958, 253—263.

Borgmann, Karl: Die deutsche Caritas in den Jahren 1933—1956. — JbCar (I), 1957, 91—111.

XI. Kirchenrecht (einschl. kirchl. Verwaltung und Statistik)

Liber diurnus Romanorum Pontificum. Gesamtausg. (hrsg.) von Hans Foerster. — Bern: Francke (1958). 458 S. 4°; sfr. DM 76,—.

Staat und Kirche. — Pacaut, Marcel: La théocratie. L' Église et le pouvoir au moyen âge. — P: Aubier 1957. 300 p. = Collection historique.

Stickler, Alfons M., SDB: Der **Konkordatsgedanke** in rechtsgeschichtlicher Schau. — OeAKR VIII, 1957, 25—38.

Wegner, Arthur: Vom wissenschaftlichen Verteidigen des **Reichskonkordats**. — Zeitschrift f. d. gesamte Staatswissenschaft CXIV, Tü 1958, 151—167.

Krauss, Günther: Zum Konkordatsurteil. — StdZ, Jg. LXXXII, H. 11 = Bd. CLX, H. 11, 1957, 343—352.

Plöchl, Willibald M.: Abschluß und Auflösung von Konkordaten. Die Rechtslage beim **österreichischen Konkordat**. — OeAKR VIII, 1957, 3—24.

Personenrecht. — Bantigue, Pedro N.: The **Provincial council** of **Manila** of 1771. — Wash.: CUAPr. 1957. 244 p. = CUA. CLSt CCCLXXVI; $ 2,—.

Figueras, Caesarius M., (OSB): De impedimentis admissionis **in religionem** usque ad Decretum Gratiani. — Montserrat ⟨Barc⟩: Abadià 1957. XXV, 184 p. 4° = Scripta et documenta IX.

Grossi, Paolo: Le abbazie **benedettine** nell' alto medievo italiano. Struttura giuridica, amministrazione e giuridizione. — Fi: Le Monnier 1957. XXIX, 168 p. = Pubblicazioni della Università degli studi di Firenze. Fac. di Giurispr. N.S. I; lir. 1.500,—.

Hofmeister, Philipp, OSB: Das Breve Pius XII. „Pacis vinculum" vom 21. März 1952 für die benediktinische Konförderation. — StudMittBenO LXVIII, 1957, 5—39. 184—214.

Sacra Congregatio de religiosis. Instructio circa **monialium clausuram**. (Dat. Romae, die 25 martii 1956). — MonEccl LXXXII, 1957, 383—398; p. 398—409: Adnotationes (auct.) Ael. Gambari, SMM.

Sachenrecht. — Rosendorn, Kurt: Die rheinhessischen **Simultankirchen** bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Eine rechtsgesch. Unters. — Sp: Jaeger 1958. X, 270 S., 1 Kt. = Quellen u. Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte III; DM 15,—, [Kath.-theol. Diss. Mainz].

Böhler, Wilhelm: Elternrecht, **Schulfragen** und Reichskonkordat im Parlamentarischen Rat und in der Politik der deutschen Bundesrepublik und der Länder. — Festschrift zum 70. Geburtstag von Dr. Hans Ehard, Mchn [1957], 178—191.

XII. Pastoraltheologie

Fischer, Balthasar: Neue Verkündigungsaufgaben auf Grund der Erneuerung der Heiligen Woche. — LJ VIII, 1958, 1—10.

Weber, Günther: Die Bildhaftigkeit der christlichen Verkündigung. — Pad: Schöningh 1958. 104 S. = Schriften zur Pädagogik u. Katechetik X; DM 3,80.

Tucci, Roberto, SJ: Recenti pubblicazioni sui **„laici nella Chiesa"**. CivCatt CIX, 1958, II, 178—190.

World crisis and the catholic. Studies publ. on the occasion of the 2d World Congress for the lay apostolate. — Lo: Sheed & Ward 1958. XIV, 231 p.; sh. 12/6.

Der Laie in der Krise der modernen Welt, seine Verantwortung und seine Ausbildung. Dt. Wiedergabe der Ansprachen und Referate des 2. Weltkongresses für Laienapostolat in Rom. Hrsg.: Robert Svoboda [, OSC]. — Köln: Verl. Wort u. Werk [1958]. 115 S. 4°; DM 3,80.

Klostermann, Ferdinand: Die Problematik des Laienapostolates nach dem zweiten Weltkongreß in Rom. — ThprQu CVI, 1958, 89—104.

XIII. Liturgik (einschl. Kirchenmusik)

Pedretti, Francesco: Papiri cristiani liturgici. — Aegyptus XXXVI, 1956, 247—253; XXXVII, 1, 1957, 23—31.

Lescrauwaet, J[osephus] F[ranciscus], MSC: De liturgische beweging onder de Nederlandse Hervormden in oecumenisch perspectief. — Bussum: Brand 1957. 257 bl., hfl. 8,90.

Montini, G[iovanni] B[attista], arcivesc. di Milano: Su l'enciclica „Mediator Dei" nel decennio della sua pubblicazione. — ScuCatt LXXXVI, 1958, 3—18.

Mersseman, G. G., OP, Hrsg-: Der **Hymnos Akathistos** im Abendland. (Bd.) I: Akathistos — Akoluthe und Grußhymnen. — Frb/S: Universitätsverl. 1958. XII, 228 S. = SpicFrib II.

Urquiri, Timoteo de, CMF: Teología del trabajo en la liturgia de San José obrero. — Salm IV, 1957, 169—190.

Jungmann, Josef Andreas, SJ: Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen **Messe**. 4., erg. Aufl. Bd I-II. — Frb[/Br]: Herder 1958. XXIII, 633; VI, 659 S.; Ln. DM 60,— [; ersch. auch] Wien: Herder 1958; Ln. Sch. 280,—.

Soos, Marie d'en Calcat: Le mystère liturgique d'apres saint Léon le Grand. — Mstr: Aschendorff [1958]. VIII, 151 S. = LitQuFo XXXIV; DM 12,50.

Ashworth, Henry, OSB: Did St. Augustine bring the „Gregorianum" to England. — EphLit LXXII, 1958, 39—43.

Gamber, Klaus: Das glagolitische Sakramentar der Slavenapostel Cyrill und Method und seine lateinische Vorlage. — OstkSt VI, 1957, 165—173.

Kolping, Adolf: Zur Entstehungsgeschichte der Meßerklärung Alberts des Großen. — MüThZ, IX, 1958, 1—16.

Drees, Bernhard: Erwägungen zur Soteriologie der liturgischen Paschafeier nach Johannes Pinsk. — LJ VIII, 1958, 19—30.

Colleve, Marc, SJ, & Jean Raes, SJ: Pastorale de la messe et récents directoires épiscopaux. — NRTh, A. XC = T. LXXX, 1958, 171—188. 264—288.

Guzzetti, G[iovanni] B[attista]: La nuova legislazione sulle messe vespertine e sul digiuno eucaristico — ScuCatt LXXXVI, 1958, 19—48.

evang. — Harbsmeier, Götz: Daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten. Eine Aufsatzsammlung zur Theologie und Gestalt des Gottesdienstes. — Mchn: Kaiser 1958. 180 S.

Hymnologie und Kirchenmusik. — Huot-Pleuroux, Paul: Histoire de la musique religieuse. — P: Pr. U. Fr 1957. VIII, 455 p.; ffr. 1.500,—.

Romita, Fiorenzo: I principi della legislazione musicale sacra seconde l'enc. **Musicae sacrae disciplina**. — MonEccl 1957, 504—515.

Wiora, Walter: Das produktive Umsingen **deutscher Kirchenliedweisen** in der Vielfalt europäischer Stile. — JHL II, 1956, (ersch.) 1957, 47—63.

Gardner, Johann von: Drei Typen des **russischen Kirchengesangs**. — OstkSt VI, 1957, 251—267.

XIV. Religiöses Leben und Brauchtum

O'Brien, Elmer, SJ: Current theology: Ascetical and mystical theology, 1956—1957. — ThStudies XIX, 1958, 50—72. 199—224.

Moereels, L., SJ: Literatuuroverzicht [op het gebied van de geschiedenis der **Nederlandse** vroomheid, 1957]. — OGE XXXII, 1958, 91—127.

Mönchtum. — Rezác, Joannes, SJ: De forma unionis monasteriorum Pachomii. — OrChrPer XXIII, 1957, 381—414.

(Feldhohn, Sophronia, OSB:) Blühende Wüste. Aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche d. 5. u. 6. Jahrhunderts. (Ausgew., übers. u. eingel. [Texte].) — Düs: Patmos-Verl. (1957). 274 S. = Alte Quellen neuer Kraft; Ln. DM 13,80.

Leclercq, Jean, OSB: L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. — P: Éd. du Cerf 1957. 269 p.

Ferrari, Guy, OSB: Early Roman monasteries. Notes for the history of the monasteries and convents at Rome from the V through the X century. CdV: Pont. Istituto di arch. crist. 1957. XXXVIII, 455 p. 5 pl. = Studi di antichità cristiana XXIII. lir. 5.000,— ($ 9,—).

Rousseau, Olivier, OSB: Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église. — P & Chevetogne, Belg.: Prieuré bénédictin d'Amay 1957. 176 p. = Collection Irénicon, N. S. VII.

Ranke-Heinemann, Uta: Gottesliebe als ein Motiv für die Entstehung des Mönchtums. — MüThZ VIII, 1957, 289—294.

Rudmann, Remigius, OSB: Mönchtum und kirchlicher Dienst in den Schriften Gregors des Großen. — St. Ottilien: Eos Verl. 1956. 196 S.; DM 3,—. [Kath.-theol. Diss. d. Pont. Athen. S. Anselmi de Urbe.]

Arbesmann, Rudolph, OESA: Henry of Friemar's „Treatise on the origin and development of the Order of the **Hermit Friars** and its true and real title". [With text.] — Aug VI, 1956, 37—145.

Graf, Theophil (, OFMCap): Die **Kapuziner**. — Frb/S: Paulusverl. [1957]. 182 S. = Orden der Kirche II; sfr. 10,20 (DM 9,80).

Das Wirken der Orden und Klöster in **Deutschland**. Hrsg.: P[eter] J[osef] Hasenberg (&) Adam Wienand. Bd. I. — Köln: Wienand [1957]. 436 S.; Ln. DM 18,—.

Heiligenverehrung. — Martins Terra, J. E., SJ: Ave-**Maria**. — REBras XVII, 1957, 624—649.

Flachaire, Charles: La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVIIe siècle. Nouv. éd. — P: Apostolat de la presse 1957. 239 p.; ffr. 510,—.

Dorn, Ludwig: Die **Marienwallfahrten** des Bistums **Augsburg**; im Anhang die übrigen Wallfahrten des Bistums Augsburg. — Augsb: Winfried-Werk (1957). 168 S., 40 Bilds., 1 Kt.; Ln. DM 4,80.

Sudetenland — Marianisches Land I—III. Kgst 1954—1956. = Veröffentlichungen der Ostdeutschen Akademie (II—III: Schriftenreihe des Sudetendeutschen Priesterwerkes Königstein/Ts) I—III; je DM 3,60; I: Blumrich, J[osef], Zakl, J[osef]: Die deutschen Marienwallfahrtsorte der Diözesen **Prag** und **Budweis**. 1954. 88, 16 Bl. Abb.; II: Blumrich, J., & Zakl, J.: Die deutschen Marienwallfahrtsorte der Diözesen **Leitmeritz** und **Königgrätz**. 1954. 94 S., 16 Bl. Abb.; III: Matzke, Josef: Wallfahrtsorte des **Ostsudetenlandes**. 1956. 126 S. (m. 70 Abb.)

Dickinson, J. C.: The shrine of Our Lady of **Walsingham**. — Cambr: Univ. Pr. 1956. XIII, 151 p., 9 tabl.; sh. 18,—.

La Patronage de **Saint-Joseph**. Actes du Congrès d'études tenu à l'Oratoire Saint-Joseph, Montréal du 1er au 9 août 1955. Sect. hist. — Montr & P: Fides 1956. 667 p., 4 pl. h. t. 4°.

Triller, Anneliese: Zur Entstehung und Geschichte der **ermländischen Wallfahrtsorte**. — ZGAErml, H. LXXXVII = Bd. XXIX, H. 2, 1957, 312—321.

Schmid, Josef, Hrsg.: **Luzerner** und Innerschweizer **Pilgerreisen** zum heiligen Grab in Jerusalem vom 15.—17. Jahrhundert. — Lu: Schilling 1957. XC, 433 S. = Quellen u. Forschungen zur Kulturgeschichte von Luzern u. d. Innerschweiz II; geb. sfr. 80,—.

Babinger, Franz: **Reliquienschacher** am Osmanenhof im 15. Jahrhundert. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der osmanischen Goldprägung unter Mehmed II. dem Eroberer. — Mchn: Bayer. Akad. d. Wiss. Beck 1956. 47 S., 2 Taf. = MSB 1956, 2; DM 5,—.

Loorits, Oskar: Der heilige **Georg** in der russischen Volksüberlieferung Estlands. (Dt. Übers. a. d. Russ. von Heinrich Laakmann). — B; Wiesb: Harrassowitz in Komm. 1955. XIII, 144 S. = Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts ⟨Slavisches Seminar⟩ an der Freien Universität Berlin VII; DM 20,—.

Klauser, Renate: Der **Heinrichs-** und **Kunigundenkult** im mittelalterlichen Bistum. — Bbg: Selbstverl. d. Hist. Vereins 1957. 211 S., XVI Taf. = Hist. Verein f. d. Pflege d. Gesch. d. ehem. Fürstbistums Bamberg. Festgabe aus Anl. d. Jubiläums „950 Jahre Bistum Bamberg 1007—1957"; DM 6,80; [Phil. Diss. Würzburg 1953; ersch. unbebildert auch im 95. Bericht d. Hist. Vereins, Bamberg.]

Religiöse Volkskunde. — Dörrer, Anton: Mit **Erzengel Michael** im Bunde. Ein Ausschnitt aus der religiösen Volkskunde Tirols. — Der Schlern XXXI, 1957, 134—142.

Stählin, Wilhelm ([evang.] Bischof i. R.): Die Gestalt des **Antichristen** und das katechon. — Festgabe Jos. Lortz II, Ba-Ba 1958, 1—12.

Hallery-Radot, Irénée, OCR: La queste del Saint **Graal**, roman cistercien. — CollOCR XVII, 1955, 201—213; XVIII, 1956, 1—20. 199—213. 321—332.

Wegener, Wilhelm: Die **Lanze des heiligen Wenzel**. Ein Versuch zur Geschichte der mittelalterlichen Herrschaftszeichen. — SavZ, germ 72, 1955, 56—82.

Johansen, Paul: Die **Kaufmannskirche** im Ostseegebiet. — Studi in onore di Armando Sapori I, Mil (1957), 311—326; [ersch. auch in:] Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens = Vorträge u. Forschungen IV, Lindau & Kstz [1958], 499—525.

Wonisch, O.: Das St. **Lambrechter Passionsspiel** von 1606. Passio Domini und Dialogus in Epiphania Domini des Johannes Geiger. — Wien: Museum für Volkskunde 1957. VIII, 96 S.

Rudolf, Rainer: **Ars moriendi**. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens. — Köln & Graz: Böhlau 1957. XXIII, 145 S. = Forschungen zur Volkskunde XXXIX; DM 14,80.

Rosenfeld, Hellmut: Der mittelalterliche **Totentanz**. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung. — Köln: Böhlau 1954. 372 S., 12 Taf. = ArchKultG, Beih. III; DM 24,80.

XV. Christliche Archäologie und Kunst

Bibliografia dell'antichità cristiana, compil. d. L(uciano) de Bruyne con la collabor. d. L[eo] C(uniberto) Mohlberg, O.S.B., [e a.] — RivArchCrist XXXII, 1956 [ed. 1958], 117—155. 261—294.

Inscriptiones christianae **Urbis Romae** septimo saeculo antiquiores. Colligere coepit Ioannes Baptista de Rossi, complev. et ed. Angelus Silvagni et Antonius Ferrua, SJ N. S., vol. III: Coemeteria in via ardeatina cum 2 appendicibus. — CdV: Pont. Inst. archaeolog. christ. 1956. VI, 431 p., 2 ct. XXI tab. 4°.

Agnello, G[iuseppe]: **Sicilia** christiana. I. monumenti dell'agro netino. — RivArchCrist XXX, 3/4, 1954 (, ed. 1955), 169—188; XXXI, 3/4, 1955 (, ed. 1956), 201—222.

Simon, M.: Symbolisme et traditions d'atélier dans la première **sculpture** chrétienne. — Mélanges en l'honneur de Mgr Michel Andrieu = RScRel, Vol. h. sér., 1956 (éd. 1957), 445—456.